

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XII

2006 / 2



PISA · ROMA

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

MMVII

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
e STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli

Michael J. B. Allen, UCLA, Los Angeles

A. Enzo Baldini, Università degli Studi, Torino

Massimo L. Bianchi, Università degli Studi, Lecce

Paul R. Blum, Loyola College, Baltimore

Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma

Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze

Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre

Jean-Louis Fournel, Université Paris 8

Hilary Gatti, Università degli Studi «La Sapienza», Roma

Guido Giglioni, The Warburg Institute, London

Anthony Grafton, Princeton University

Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona

Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma

John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill

Eckhard Käßler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München

Jill Krays, The Warburg Institute, London

Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris

Nicholas Mann, University of London

John Monfasani, State University of New York at Albany

Gianni Paganini, Università del Piemonte Orientale, Vercelli

Vittoria Perrone Compagni, Università degli Studi, Firenze

Saverio Ricci, Università della Tuscia, Viterbo

Laura Salvetti Firpo, Torino

Leen Spruit, Università degli Studi «La Sapienza», Roma

Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa

Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze

Donald Weinstein, University of Arizona

Direttori / Editors

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,

via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: eugenio.canone@iliesi.cnr.it)

Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,

via Ostiense 234, I-00146 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Delfina Giovannozzi, Teodoro Katinis, Francesco La Nave, Giuseppe Landolfi Petrone,

Annarita Liburdi, Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi,

Tiziana Providera, Ada Russo, Michaela Valente, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Anna Cerbo, Antonio Clericuzio, Maria Conforti, Luigi Guerrini, David Marshall, Martin Mulsow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Andrea Rabassini, Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi, Andrea Suggi, Pina Totaro, Oreste Trabucco

Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XII

2006/2



PISA · ROMA

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

MMVII

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

*

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Accademia editoriale · Casella postale n. 1 · Succursale n. 8 · I-56123 Pisa

Uffici di Pisa

Via Santa Bibiana 28 · I-56127 Pisa

Tel. +39 050 542332 · Telefax +39 050 574888

E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

Via Ruggiero Bonghi 11/B · I-00184 Roma

Tel. +39 06 70493456 · Telefax +39 06 70476605

E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento (2006): € 95,00 (Italia privati); € 195,00 (Italia enti, con edizione Online)

Subscriptions: € 165,00 (abroad Individuals);

€ 245,00 (abroad Institutions, with Online Edition)

Fascicolo singolo (single issue): € 105,00

Modalità di pagamento: versamento sul c.c.p. n. 17154550 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito (Mastercard, Visa, American Express, Eurocard).

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (Dlgs. 196/2003).

*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc.,

senza la preventiva autorizzazione scritta

degli Istituti editoriali e poligrafici internazionali®, Pisa · Roma,

un marchio della Accademia editoriale®, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2007 by

Istituti editoriali e poligrafici internazionali®, Pisa · Roma,

un marchio della Accademia editoriale®, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

STUDI

GERMANA ERNST, <i>Cardano e le streghe</i>	395
BARBARA FAES, <i>Per una storia della dottrina del raptus in Tommaso d'Aquino</i>	411
JEAN-LOUIS FOURNEL, <i>L'impossible thalassocratie: la mer dans la pensée politique de Tommaso Campanella</i>	431
HIRO HIRAI, <i>Âme de la terre, génération spontanée et origine de la vie: Fortunio Liceti critique de Marsile Ficin</i>	451
RICARDO DE MAMBRO SANTOS, <i>Leonardo sine macula. Contributo per un'analisi storica della Vergine delle Rocce</i>	471
FRANCESCA PUCCINI, « <i>Sic non succifluis occurro poeta labellis</i> ». Goethe lettore di Bruno (1770-1829)	497

HIC LABOR

VOCI ENCICLOPEDICHE

TULLIO GREGORY, <i>Anima del mondo</i>	525
--	-----

NOTE

LEO CATANA, <i>The Exposition of Bruno in Brucker's Historia critica philosophiae</i>	537
RICCARDO CHIARADONNA, <i>Marsilio Ficino traduttore delle Enneadi: due esempi</i>	547
GINEVRA DE MAJO, <i>Eugenio Garin e André Chastel: umanesimi a confronto</i>	553
RAFFAELE DI STASIO, <i>L'illusione della teologia umanistica: Lorenzo Valla tra filologia ed esegezi biblica</i>	563
MARGHERITA PALUMBO, <i>Il 'lodevole artificio'. Trattati mnemotecnici nella biblioteca privata leibniziana</i>	569
PIETRO SECCHI, <i>Bovelles lettore di Cusano: umanesimo e apofatismo</i>	583

RECENSIONI

Kristeller Reconsidered. Essays on his Life and Scholarship, edited by John Monfasani (Miguel A. Granada)	591
---	-----

GIOSTRA	595
---------	-----

SCHEDA (testi e traduzioni di Bruno e Campanella)	619
--	-----

CRONACHE

<i>Il convegno internazionale di Milano su Obbedienza religiosa e resistenza politica (Andrea Suggi)</i>	621
<i>Un convegno campanelliano alla Fondazione Caetani (Francesco La Nave)</i>	623

SPHAERA

ORNELLA POMPEO FARACOVI, <i>Non solo magia</i>	629
GIUSEPPE BEZZA, <i>Astra non esse signa rerum, quarum non sunt causae: la causalità astrologica in Placido Titi</i>	633
ORNELLA POMPEO FARACOVI, <i>Astrologia e libero arbitrio nel Lexicon di Gerolamo Vitali</i>	641
ANDREA RABASSINI, <i>Magia «bona, innocens et naturalis». Temi magici nel Lessico di Gerolamo Vitali</i>	647
MARGHERITA PALUMBO, <i>Un calendario astrologico annotato da Leibniz</i>	653
GIROLAMO CARDANO, <i>Come si interpretano gli oroscopi</i>, introduzione e note di O. Pompeo Faracovi, traduzione di T. Delia e O. Pompeo Faracovi (H. Darrel Rutkin)	657
KOCKU VON STUCKRAD, <i>Storia dell'astrologia. Dalle origini ai nostri giorni</i>, trad. di Elena Sciarra (Giuseppe Bezza)	658
ABBREVIAZIONI E SIGLE	661
INDICE DEI MANOSCRITTI (2006)	667
INDICE DELL'ANNATA XII (2006)	669

STUDI

GERMANA ERNST
CARDANO E LE STREGHE*

SUMMARY

Among the various topics which Cardano dealt with in his wide-ranging writings was a problem that caused great anxiety in the sixteenth century: witches and the activities they were believed to undertake thanks to a pact with the devil. In his analysis he expressed many doubts as to the reality of this phenomenon, distancing himself from the views of theologians and jurists favourable to the criminal prosecution of witchcraft. Often believed to be superstitious and credulous, the physician and philosopher Cardano in reality took a clear-sighted and shrewd position on the question and did not hesitate to condemn the dangerous confusion between theology and natural philosophy, the credulity of famous thinkers and the cruelty of judges and inquisitors. Refuting errors and false explanations, he sought to identify a series of natural causes capable of explaining facts that appeared to be miraculous: alterations of the imagination due to the prevalence of the melancholy humour; hallucinations and deliriums deriving from environmental or dietary causes; the role of dreams; the deceptions, fears and malevolence of mankind – human passions which were far more terrifying and dangerous than the improbable interventions of demons.

Il mondo è grande e il tempo è lungo;
e l'errore e il timore hanno molto potere sugli uomini¹

1. STORICI E FAVOLE

NEL libro xv del *De varietate*, che tratta della divinazione artificiosa, un capitolo è dedicato alle *striges, seu lamiae, et fascinationes*. L'esordio di queste brevi, ma dense pagine, è sconcertante, in quanto viene trascritto un lungo passo tratto dalle *Scotorum historiae* di Hector Boethius – testo utilizzato anche in molte altre occasioni da Cardano –, in cui l'autore si sofferma su un cupo episodio di maleficio.²

* La versione francese di questo testo è stato letta nell'ambito del Convegno di studi *La pensée scientifique de Cardano*, organizzato da Jean-Yves Boriaud presso l'Università di Nantes, 17-18 novembre 2005, e in tale veste vedrà la luce negli Atti del Convegno, di prossima pubblicazione.

¹ «Orbis magnus est, et aevum longum, et error ac timor multum in hominibus possunt», *De subtilitate*, in *Hieronymi Cardani Opera omnia*, cura C. Sponii, 10 voll., Lugduni, sumptibus I. A. Huguetan et M. A. Ravaud, 1653, III, p. 653 (d'ora in poi *Opera*).

² *De rerum varietate*, l. xv, cap. 80, in *Opera*, III, p. 289; cfr. *Scotorum historiae Hectoris Boethii*, Iodoci Badii Ascenzi typis et opera [Parigi, 1526].

Boethius narra come Dusso, re degli Scoti, soffrisse di una malattia per la quale i medici non sapevano dare spiegazioni né trovare rimedio. Senza presentare alcuna alterazione degli umori, di notte il sovrano non riusciva a prendere sonno e sudava così abbondantemente che il suo corpo si stava consumando in una lenta corruzione. Mentre Dusso era sempre più spesso-
to dal sudore e dalla veglia, si diffondono voci che fosse vittima di pratiche magiche operate in una cittadina morava, nella quale, al fine di appurare il fatto, vengono inviati dei messi regii. Giunti a destinazione, questi, grazie alle confidenze di una prostituta, figlia di una strega, vengono a sapere che era in atto una pratica magica. Fatta irruzione nella casa da lei indicata, gli inviati sorprendono una strega che, fabbricato un simulacro di cera del re, lo accostava al fuoco, mentre una compagna, recitate delle formule magiche, vi versava sopra un intruglio malefico. Il sudore, l'insonnia e il malessere del sovrano erano indotti da questo rituale, che l'avrebbe condotto presto alla morte, se non fosse stato interrotto dagli inviati regali, che, distrutti gli oggetti del rito, provvedono altresì a punire all'istante (*extemplo*) la colpevole, che sconta con il fuoco il fio del suo delitto; quella notte stessa il re, arrestatosi il sudore, prende sonno e recupera prontamente la salute.

Dopo avere accennato a un altro caso di maleficio, Cardano ricorda che a proposito di questi fatti esiste una *magna dubitatio*: a chi li irride come favolosi, facendo ricorso a spiegazioni naturali, si contrappongono coloro che li ritengono veri, adducendo una fitta messe di *experimenta*. Senza per il momento dichiarare le proprie posizioni, egli passa a delineare le linee fondamentali della fosca mitologia stregonica. Delle streghe si dice che adorino come una divinità la «signora del gioco» (*ludi dominam*), e loro stesse ammettono di prendere parte a festini notturni, nel corso dei quali ballano, mangiano a sazietà in conviti splendidi, si ubriacano, si accoppiano. A loro vengono imputati orrendi delitti, che esse non esitano a confessare sotto tortura, pur consapevoli che li sconteranno con la morte, riguardanti soprattutto bambini e pratiche venefiche. Uno dei principali argomenti addotti dai sostenitori della veridicità di tale *ars* consiste nell'omogeneità e nell'accordo delle confessioni. È poi inverosimile pensare, essi aggiungono, che si tratti di sogni: i contenuti dei sogni infatti sono diversi e individuali, non identici a quelli dei sogni altrui; altrettanto assurdo che si tratti di menzogne: chi infatti mentirebbe sapendo di rischiare la vita? Visto che non si tratta neppure di immaginazioni – le streghe non sono affatto pazze, anzi talvolta si comportano in modo prudente e assennato –, non possiamo che trovarci di fronte a fatti reali. Tali *rudes foeminae* (nella maggior parte dei casi si tratta infatti di donne) conoscono le virtù delle erbe, possono curare le malattie più difficili e oscure; alcune predicono il futuro.

Il quadro diventa decisamente più truce quando si ricorda che, secondo quanto sostengono taluni, fanno cuocere bambini e animali, per poi rimet-

terne insieme le ossa e farli rivivere, dando luogo a uno spettacolo orrendo e osceno, che le riempie di ammirazione e divertimento. Chi è vittima di un beneficio vomita cose strane, e nei loro letti si ritrovano chiodi, capelli, aghi, ossa, pezzi di carbone e di vetro. Per quest'ultimo fatto, si può pensare che si tratti di trucchi, e Cardano in linea di massima è d'accordo (*ego tecum sentio*), anche se tempo addietro ha conosciuto un contadino, uomo onesto e non ingannatore, che ammalatosi di un male strano vomitava, dopo che venivano pronunciate formule magiche, le cose più disparate, e anche una volta guarito, in giorni e ore stabiliti, soffriva come se avesse nella pancia un sacco pieno di frammenti di vetro.¹

Ma le personali opinioni di Cardano su questi fatti cominciano ad emergere in modo più preciso quando egli ricorda due episodi narrati da Giovan Francesco Pico della Mirandola, filosofo verace e illustre. Nella *Strix* egli racconta di avere conosciuto un anziano sacerdote, tale Benedetto Berna, che asseriva di avere convissuto per più di quarant'anni con un demone dall'aspetto di donna, che lui chiamava Ermelina e trattava come una moglie: dormiva con lei, la portava in giro, le parlava, tanto che gli astanti lo credevano pazzo. Un altro ultraottanenne di nome Pinneto a sua volta diceva di avere convissuto per quarant'anni con un demone dalle fattezze femminili di nome Florina.² Tali narrazioni suscitano l'indignazione di Cardano: si tratta di episodi assurdi, vani, destituiti di ogni ragionevolezza e del tutto indegni della serietà di chi li ha narrati. Non è possibile che si trattasse di corpi veri, dal momento che ingannavano i sensi e la ragione; se poi si trattava di simulacri, ci troveremmo di fronte a situazioni più atroci di quelle ideate da Mezenzio che costringeva i vivi a giacere con i morti:³ in ogni caso al solo pensare tali cose l'animo inorridisce, la mente resta stupefatta – «horret animus, mens stupet, ubi talia cogitat».

Cardano non esita a denunciare l'eccesso di credulità di un pensatore che non si è peritato di mescolare «ai santi discorsi della filosofia» le «finzioni di certi platonici, le bugie dei frati, le voci popolari, le filastrocche delle donnette e ogni sorta di fandonia», contaminando tutta l'arte nel modo più indegno, tanto che non lo si può dire né peripatetico, né davvero platonico e neppure cristiano: e ha scritto tutto ciò al solo fine di compiacere e solle-

¹ *De varietate, loc. cit., p. 290.*

² *Joh. Francisci Pici Mirandulae Dialogus in tres libros divisus, cuius titulus est Strix, sive De ludificatione daemonum*, Bononiae, 1523. Su quest'opera cfr. P. BURKE, *Witchcraft and Magic in Renaissance Italy: Gianfrancesco Pico and his Strix*, in *The damned Art*, ed. S. Anglo, Londra, 1976, pp. 32-52, e la prefazione di Albano Biondi all'edizione moderna della traduzione italiana del domenicano Leandro Alberti (Bologna, 1524) in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Libro detto Strega, o delle illusioni del demonio*, Venezia, Marsilio, 1989.

³ Per le crudeli pratiche di Mezenzio, il re etrusco alleato di Turno nella guerra contro Enea, che lo ucciderà in battaglia, cfr. VERG., *Aen.*, VIII, 485-488.

ticare il gusto dei lettori. Anche sant'Agostino, per Cardano, avrebbe fatto meglio ad astenersi da analoghe assurdità: avrebbe avuto meno lettori, certo, ma avrebbe senz'altro goduto di una migliore opinione presso i dotti.¹

Cardano è molto severo nei confronti della confusione tra filosofia e teologia. In un altro passo del *De varietate*, dopo avere specificato di seguire, in quanto filosofo, i principi naturali insiti nelle cose, afferma che la legge di Cristo non può che essere *verax*: ma altrettanto non si può dire dei teologi che, quando si atteggiano a filosofi, spesso dicono cose false e diventano ridicoli. Se il caso di Lattanzio che nega gli antipodi è il più noto, anche altri santi padri, come Agostino, Tertulliano, Giustino, «mentre parlano alla plebe, hanno contribuito più a sminuire che ad aumentare l'autorità della nostra legge». I loro scritti si accordano con le favole dei pagani, ma la filosofia non ha nulla a che fare con tali finzioni: «non convenit illorum figurantis». Finzioni che risultano tanto più intollerabili quando riguardano il ruolo dei demoni e del diavolo in fatti umani ritenuti prodigiosi. Cardano non esita ad affermare con forza che

esiste un solo Dio, autore di tutti i beni, nella cui virtù è ogni cosa, e ogni bene si fa in suo nome; [...] al di fuori di lui non esiste nessun altro dio da riverire e adorare. Se osserviamo questi principi con mente pura, ci rendiamo a nostra volta puri e indenni dal peccato. Non so chi sia il diavolo, non lo conosco e non lo amo; adoro un solo Dio e ubbidisco solo a lui.²

Non bisogna diffondere false opinioni sui demoni fra il popolo o gli illitterati, che facilmente attribuirebbero a loro quello che è di Dio, e dedicandosi a queste arti commetterebbero infiniti crimini. La vera scienza di Dio è di quelli che lo amano davvero e che, disprezzate le ricchezze e gli onori, ritengono che la verità sia da anteporre anche alla vita.

La dura condanna delle favole spacciate dai teologi per verità si mitiga nei confronti degli storici. Se gli argomenti affrontati sono di primaria importanza, non c'è alcun bisogno di indulgere a racconti favolosi: e giustamente Tito Livio se ne è astenuto, mentre Erodoto viene criticato per la sua credulità. Ma quando gli argomenti trattati possono ingenerare noia nel lettore, digressioni favolose o pittoresche servono a conferire un po' di colore al gri-giore del quadro, e possono risultare accettabili soprattutto se non alterano la sostanza dei fatti. Hector Boethius, da cui ha preso le mosse, quando si sofferma su aspetti propriamente storici, come le battaglie, le cause delle

¹ *De varietate*, l. xv, cap. 80, pp. 290-291.

² *De varietate*, l. xiv, cap. 63, p. 271: «Praestat scire, unum Deum esse, authoremque bonorum omnium, in cuius virtute omnia fiunt et in eius nomine quaecunque bona patrantur : [...] neminem esse alium, cui quicquam debeamus, quem colamus, cui serviamus. Haec si pura mente serventur, puros nos reddunt et a peccato securos. Daemonem non scio qui sit, non cognosco, non diligo: unum Deum adoro et illi soli servio».

guerre, le famiglie illustri, le gesta dei principi, è estremamente diligente e affidabile, e risulta molto puntuale e attento anche nel fornire indicazioni geografiche e ambientali. Bisogna pertanto concedergli qualche ornamento, quando la materia risulta arida; quanto all'episodio del maleficio del sovrano l'ha narrato con questo fine – o forse perché ci credeva davvero: ma anche in questo caso non risulterebbe così colpevole, in quanto «non iniziato alla filosofia sacra».¹

2. LE STREGHE

Secondo Cardano la maggior parte di quanto si narra riguardo ai fatti e ai misfatti delle streghe è inverosimile. Nell'interrogarsi su quale sia l'origine di un così impetuoso intensificarsi di tali deliri, individua e indica alcune cause principali. Una di esse è senza dubbio da ricercare nell'ignoranza delle cause naturali. Citando eleganti e noti versi di Orazio e di Virgilio, ricorda come nei tempi antichi si ritenesse che perfino le eclissi di luna fossero causate da formule e rituali magici operati da incantatrici. La natura, in quanto creata da una sapienza maggiore di quella umana che la indaga, è retta da un mirabile ordine e non sbaglia in nulla, ma in molte cose la causa resta nascosta – *sed in plerisque latet causa*.

Per tentare di comprendere il fenomeno, è poi necessario mettere a fuoco quale sia la figura della strega, e nell'enunciarne le caratteristiche Cardano ne delinea un puntuale ritratto. Le *lamiae*, chiamate popolarmente *striges* dall'omonimo rapace notturno, nella maggior parte dei casi sono

donnette mendicanti, povere, che vivono nella valli nutrendosi di castagne e di ortaggi selvatici, e se non bevessero talora un po' di latte non potrebbero mantenersi in vita. Per questi motivi sono macilente, brutte, con gli occhi sporgenti, pallide e dal colorito scuro, e anche a un primo sguardo mostrano i segni della bile nera e della melancolia. Sono taciturne e fuori di testa, e differiscono poco da coloro che sono ritenuti posseduti dal demonio: ostinate nelle loro opinioni e a tal punto perseveranti che se fai caso solo alle loro parole, con quanta intrepidezza e con quale costanza riferiscono cose che non sono accadute né possono accadere, le riterresti vere. Non c'è pertanto da stupirsi se con i loro atteggiamenti riescono ad ingannare coloro che non conoscono la filosofia.²

¹ *De varietate*, I. xv, cap. 80, pp. 291-292.

² Ivi, p. 291: «Sunt hae mulierculae mendicae, miserae, in vallis vicitantes castaneis et agrestibus oleribus, et nisi lactis quippiam adesset, vivere omnino non possent. Ideo etiam macilentae, deformes, oculis emissitiis, pallidae et suboscurae, atram bilem ac melancholiam ipso intuitu praeferenates. Sunt taciturnae, amentesque, ac parum ab his quae daemonio teneri creduntur, differunt: fixae in suis opinionibus atque adeo firmae, ut si solum ad illarum verba respicias quam intrepide, qua constantia ea referunt quae neque unquam fuerunt, neque esse possunt, vera illa esse existimes. Unde nil mirum ab his moribus his qui philosophiae expertes sunt egregie imponi».

Un primo elemento che Cardano, da buon medico, sottolinea con forza è la scarsità e la povertà dell'alimentazione di queste persone, ciò che non può non ripercuotersi sulle condizioni generali dell'organismo, inducendo quell'eccesso di bile nera che si configura come una vera e propria patologia che può avere effetti devastanti soprattutto sull'immaginativa. L'importanza di una alimentazione più ricca è bene messa in rilievo da un esemplare episodio che gli aveva raccontato suo padre. Un contadino di nome Bernardo, accusato di pratiche magiche, che né le minacce né le persuasioni avevano indotto a pentirsi, sarebbe stato bruciato sul rogo se non fosse intervenuto il suo padrone, che gli era molto affezionato e aveva ottenuto dai giudici di tenerlo presso di sé per venti giorni. Durante tale periodo di tempo cominciò a nutrirlo in modo sostanzioso, somministrandogli quattro uova fresche la mattina e altrettante la sera, oltre che carne in abbondanza, brodi grassi, e del buon vino. Quando vide che l'uomo di giorno in giorno tornava in sé, risvegliandosi dal suo lungo torpore, lo esortò ad abbandonare le sue assurde e pericolose fantasie, e a rientrare nel grembo della chiesa: ciò che Bernardo fece senza farsi pregare, e recuperato il senno e diventato nuovamente un ottimo cristiano era vissuto fino alla fine dei suoi giorni in tutta tranquillità. Se non fosse stato per l'umanità e il buon senso del suo padrone, sarebbe stato invece condannato a un terribile supplizio dalla spietatezza dei giudici.¹

Un'altra delle cause a cui attribuire la responsabilità dell'impennata degli episodi di stregoneria è poi individuata proprio nei meccanismi giudiziari. Oltre che crudeli, gli inquisitori, e i giudici stessi, sono spesso animati dalla più sfrenata cupidigia. Fino in tempi recenti, ricorda Cardano, a coloro che denunciavano e condannavano i presunti colpevoli era concesso di incamerarne i beni, e per non sembrare di condannare ingiustamente quegli infelici, ingigantivano i fatti, aggiungendo molte favole. Questo potere esercitato sui miseri e i pazzi fu eliminato dal sapientissimo senato veneziano, quando ci si rese conto che la rapacità di questi lupi (e la postilla in margine fa un riferimento esplicito ai domenicani, lupi crudeli a caccia di eretici e di streghe più che 'cani del Signore') era giunta al punto da condannare persone del tutto innocenti con la speranza della preda: al punto che non si dava tanto la caccia a chi disprezzava il culto divino, quanto a chi possedeva ricchezze – «neque contemptor divini cultus quaerebatur, sed divitiarum possessor». Per questo stesso motivo la persecuzione ha spostato di recente le proprie mire, volgendo lo sguardo a preferenza contro i seguaci di Lutero, che, abitando nelle città ed essendo molto più ricchi, rappresentano prede di gran lunga più appetibili dei miserabili accusati di stregoneria, che vengono ora

¹ Ivi, p. 291.

trattati in modo più mite: ciò che sottolinea ancora di più come tutta la questione sia «piena di follia e di cupidigia».¹

Per quanto riguarda la legislazione e i processi, ricordiamo che Cardano era molto amico di uno dei più illustri giureconsulti dell'epoca, Andrea Alciato, di cui, dopo la morte, traccia un profilo affettuoso e penetrante, elogiandone l'ampiezza e la profondità della dottrina, la facondia, il nitore dello stile, doti che gli avevano meritato la fama di un nuovo Cicerone.² Alciato era stato uno dei pochissimi giuristi a mettere in dubbio quanto i «nuovi teologi» sostenevano nei confronti delle streghe. Dopo che un inquisitore aveva mandato al rogo nelle valli subalpine più di cento di queste infelici, provocando una rivolta da parte dei contadini che erano giunti ad impugnare le armi, era stato consultato dal vescovo per un parere. Con equilibrio e lucidità, in una pagina che senza dubbio Cardano terrà presente, il giurista distingue vari casi: le persone che compiono, in piena consapevolezza, benefici e odiosi delitti, soprattutto ai danni di bambini, devono senza dubbio venire punite nel modo più severo. Ma Alciato si mostra alquanto scettico nei confronti della realtà delle riunioni notturne, che gli sembrano frutto di allucinazioni e deliri. I fautori della realtà del sabba non davano alcun credito alle testimonianze dei mariti, che asserivano come le mogli, accusate di essersi recate di notte al *ludus*, in verità non si fossero mai mosse dal letto coniugale. Secondo gli accusatori, i mariti venivano ingannati da un demone, che, assunte le fattezze delle mogli, giacevano al loro fianco, mentre le mogli in carne ed ossa si recavano ai festini. A queste posizioni l'Alciato replicava con sgomento e un buon senso in verità incompatibile con la logica perversa della questione: «Ma perché non pensare che il cacodemone sia stato con i suoi compagni demoni, e la moglie invece con il proprio marito? Perché abbinare un corpo reale a una festa immaginaria, e un corpo fantastico a un letto vero?». Pre-correndo di alcuni decenni quello che ripeterà Montaigne nel saggio *Sugli zoppi*, anche per Alciato molte delle donne offerte a Vulcano come atroci olocausti «meritavano di essere curate più con l'elleboro che con il fuoco».³

3. LA MALINCONIA

Per Cardano le streghe sono dunque perlopiù donne anziane, povere e denutrite, che vivono in luoghi solitari e si alimentano in modo pressoché esclusivo di cibi non solo insufficienti, ma tali da far aumentare la bile nera e indurre la malinconia. Esse

¹ Ivi, p. 292.

² *Andreae Alciati Mediolanensis iurisconsulti Vita*, in *Opera*, IX, pp. 569-570.

³ A. ALCIATUS, *Parergon iuris*, Vlll, 22 in *Omnia Opera*, Basilea, apud Thomam Guarinum, 1582, t. IV, pp. 498-499; cfr. S. ABBIATI, A. AGNOLETTI, M. R. LAZZATI, *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Milano, Mondadori, 1984, pp. 248-253.

patiscono della malattia della bile nera, come si vede dalla qualità del cibo, la natura dell'aria, la forma e l'aspetto stesso del volto e del corpo, come dalle parole piene di stoltezza e per così dire di impossibilità, e l'espressione torva mentre parlano.¹

In qualità di medico, Cardano ebbe a trattare a più riprese pazienti afflitti da questa patologia, ai cui sintomi e rimedi sono dedicati quattro dei *Consilia medica*.² I casi presi in considerazione riguardano in verità personaggi di alta estrazione sociale, assai lontani dalla condizione miserabile delle *lamiae*: ma, pur nella grande differenza delle situazioni, presentano sintomi non dissimili. Ogni forma di melancolia è caratterizzata da passioni quali la paura e la tristezza, la tendenza a rifuggire dai contatti umani, l'ostinazione e pensieri ossessivi, in virtù dei quali un paziente era convinto che ogni suo atto fosse un peccato degno delle più terribili punizioni, un altro era sopraffatto dall'ira al punto da temere per se stesso («*a tractu mihi valde metuam*»), un altro ancora credeva di essere Dio. In tutte queste situazioni ci si trova di fronte a gravi danni dell'immaginativa, agitata da angosce e fantasmi. Come rimedio medico specifico Cardano manifesta una accentuata diffidenza nei confronti dell'antimonio e di altri rimedi 'moderni' che gli sembrano pericolosi e nemici della natura, e consiglia di fare ricorso al tradizionale elleboro nero con fiori rossi, utilizzato per unguenti e sciroppi, efficaci per purgare gli umori. Ma i rimedi più sicuri sono quelli di vivere con tranquillità, in ambienti salubri, mangiando cibi adatti, circondandosi di tutto quanto rallegra e rasserenata, evitando ogni preoccupazione e pensiero triste: «*vivat laetus et sine curis*».³

La bile nera è una feccia del sangue, che alimenta perversamente le paure e le ansie da cui ha origine e dà luogo a incubi, desiderio di morte, amore della solitudine, astensione dal cibo per lunghi periodi di tempo; può avere anche conseguenze insolite e che suscitano meraviglia, come la predizione di eventi futuri, una sorta di immunità dai veleni, la conoscenza di lingue straniere senza averle imparate, secondo quanto ricorda anche Erasmo a proposito di un tale di Spoleto che parlava perfettamente il tedesco senza essere mai stato in Germania e una volta curato dai medici che l'avevano liberato dai vermi non sapeva più dire una parola di quella lingua.⁴ La bile nera è anche responsabile di vere e proprie alterazioni mentali. Quando invade la parte superiore del cervello, può indurre a crimini coloro che sono sopraffatti da tale furore, i quali, sempre in virtù di tale umore, sono in

¹ *De varietate*, l. xv, cap. 80, p. 291: «Laborare autem eas atrae bilis morbo, tum victus ratio, tum aëris qualitas, tum forma atque effigies ipsa vultus et corporis, tum verba ipsa stultitiae et (ut ita dicere liceat) impossibilitatis plena, ipseque torvus in dicendo aspectus».

² *Consilia medica*, nn. 3, 4, 9, 10, in *Opera*, IX, pp. 50 sgg.

³ Ivi, pp. 68, 69.

⁴ *De varietate*, l. viii, cap. 43, p. 164.

grado di sopportare le peggiori torture e la morte stessa. È per questo che Cardano esorta alla moderazione nelle punizioni: sa bene che i principi preferiscono castighi esemplari, a difesa della propria sicurezza, ma l'asprezza delle pene non fa che inasprire i delitti, ed è molto meglio segregare nelle carceri i colpevoli piuttosto che mandarli a morte, in modo che gli umori abbiano il tempo di placarsi e dissiparsi, e ai colpevoli sia data l'opportunità di rendersi conto e pentirsi dei propri delitti.¹ Una delle caratteristiche che accomuna chi è accusato di stregoneria, e che deriva sempre dalla bile nera, è l'ostinazione nelle proprie convinzioni:

dopo che sono stati iniziati a tali ceremonie le mantengono con tanta costanza che non possono essere vinti dalla ragione né piegati dalla compassione dei loro compagni, né cambiano opinione per le promesse, né desistono dal loro proposito per la violenza delle torture o la paura della morte. La causa di tanta pertinacia deriva dalla qualità dell'umore, che si ritorce anche contro se stesso.²

L'ostinazione nei processi e nelle torture deriva anche dalla persuasione dei loro vincoli con il diavolo, che le streghe riveriscono e temono al tempo stesso:

Immaginano che il demone le libererà dal supplizio e dallo strazio. Se qualcuno le fa riflettere sulla morte di questa e quella, come suole capitare, rispondono che quelle non sono morte perché il diavolo non è stato in grado di salvarle, ma piuttosto a causa della sua ira, perché avevano rivelato i suoi arcani, e così resistono fra i tormenti senza confessare con un duplice terrore: il primo del supplizio, il secondo del demone stesso,

e Cardano conclude con uno stupore desolato: «È davvero una cosa prodigiosa amare chi non ti ha fatto del bene, temere colui che non hai mai neppure visto».³

4. MIRABILIA E SOGNI

Il capitolo xviii del *De subtilitate* è dedicato ai *mirabilia*. Si tratta di pagine gremite di aneddoti, rimedi, ricette, e in mezzo alle folle che si accalcano nelle piazze per guardare con stupore le incredibili abilità di giocolieri, mi-

¹ Ivi, cap. 40, p. 148.

² Ivi, l. xv, cap. 80, p. 293: «Adeo vero constanti animo, postquam initiai fuerint his sacris, illa tueruntur, ut neque ratione vinci, nec suorum miseratione flecti, nec promissis mutari, aut tormentorum vi, vel mortis timore a proposito decadant. Causa huius pertinaciae est ex humoribus (ut alias dixi) qualitate, quae etiam in seipsam revolvitur».

³ *Ibidem*: «fingunt enim daemonem illas a supplicio et cruciatu tutas redditurum. Quod si quis, ut saepe accidit, obiciat hanc et illam quae perit, respondent non periisse quod daemon eas servare nequiverit, sed illius potius ira, quoniam illius arcana propalaverint, atque ita duplice metu persstant in tormentis firmae ne fateantur, primum supplicii, post etiam ipsius daemonis metu. Mira certe res amare qui tibi non benefecerit, timere quem nunquam videris».

mi, danzatori, di chi mangia il fuoco e chi spezza le catene, dei funamboli che compiono su corde tese a grandi altezze esercizi che tolgono il fiato, c'è anche Cardano, che osserva ogni cosa con sguardo lucido, attento a cogliere l'imbroglio o il trucco, o a calcolare le leggi fisiche in virtù delle quali è possibile compiere prodezze, che al popolino possono sembrare opera dei demoni. Oltre all'indubbia ammirazione per la forza fisica o il lungo addestramento richiesti per tali esibizioni, Cardano prova anche un certo disagio, osservando con il cuore in gola pericolosi esercizi operati da bambini («maximo nostro pro illius vita metu»), o ricordando con pena che nell'antichità si era giunti ad addestrare degli elefanti a danzare sulla corda, al cospetto dell'imperatore Claudio, commentando: «a tal punto giungono la consuetudine, e la malvagia bramosia degli uomini, e l'estrema docilità di animali assai prossimi all'ingegno umano».¹

Molti fatti mirabili derivano poi da quegli occulti rapporti di simpatia, che si può definire come il «consenso delle cose senza una ragione manifesta», e antipatia, che è il loro conflitto e dissidio, e una fitta casistica sta a dimostrare come eventi ritenuti inspiegabili e prodigiosi siano in verità connessi con tali proprietà occulte, che possono sopravvivere anche dopo la morte. In pressoché tutti i fatti che appaiono prodigiosi, e alcuni sembrano davvero assai prossimi al miracolo, è possibile rintracciare una spiegazione naturale, e non è proprio il caso di ricorrere ai demoni: come Cardano ricorda spiritosamente, alcuni funamboli turchi non persero le loro abilità una volta diventati cristiani; in alcuni casi si tratta poi di inganni e di trucchi, operati da demoni in carne ed ossa, assai più astuti di quelli eterei.²

Parlando delle mirabili virtù delle erbe e delle piante, il discorso cade sui sogni, e sulla stretta correlazione fra di essi e talune sostanze. In più occasioni Cardano osserva che il sonno gioca un ruolo molto importante nella vita umana, occupandone la terza parte,³ e ognuno dovrebbe avere la più grande cura della qualità del proprio sonno e dei sogni – ai quali, non caso, egli ha dedicato dieci libri. Poiché la natura dei sogni dipende dalla qualità dei cibi ingeriti, un lungo passo si sofferma sulle cose che inducono sogni «lieti, tristi o agitati», ricordando anche le visioni e i pretesi voli notturni delle streghe:

la melissa [...] favorisce la tranquillità dell'animo e lo rende alquanto ilare, scacciando le preoccupazioni. Mangiata dopo la cena induce sogni piacevoli, mentre i cavoli provocano sogni tristi, i fagioli agitati, l'aglio e la cipolla terribili. Da queste cose è nata l'opinione delle streghe, che nutrendosi di sedano, castagne, fave, cipolle, cavoli

¹ *De subtilitate*, cap. xviii, in *Opera*, iii, p. 638: «tantum potest consuetudo, improbaque hominis cupiditas, et docilitas illius belluae egregia, quae maxime hominum ingenio proxima est».

² Ivi, p. 636: «daemonas carneos ipsis veris daemonibus callidiores esse scito».

³ Ivi, p. 640.

e fagioli credono nel corso del sonno di essere trasportate in diversi paesi e lì di avere diverse esperienze, a seconda del temperamento di ognuna.¹

I racconti di viaggi notturni si collocano quindi all'interno della dimensione onirica, e sono indotti dal tipo di alimentazione, basata su cibi poveri, crudi, selvatici, i cui effetti vengono potenziati dal ricorso a uno dei più famosi ingredienti del mito e rituale stregonico, l'unguento con il quale sono solite cospargersi il corpo:

favoriscono queste immaginazioni con un unguento, con il quale si ungono in ogni parte. A quanto si dice esso si compone di grasso di bambino estratto dai sepolcri mescolato con succo di prezzemolo e di aconito, e con il fior di farina del pentafillo. Ed è incredibile quante cose si illudono di vedere: visioni ora liete, come teatri, giardini, scene di pesca, vestiti, ornamenti, danze, giovani prestanti e gli amplessi che più ardentemente desiderano; anche re e magistrati con i loro cortigiani, e ogni gloria e pompa del genere umano [...]. All'opposto, possono vedere scene tristi, corvi, carceri, luoghi solitari, tormenti.²

In ogni caso Cardano tiene a ribadire che ci troviamo sempre entro confini naturali: egli conosce bene gli effetti di cibi e unguenti sul corpo e l'immaginativa, e ha sperimentato di persona le virtù dell'unguento chiamato *popleon* in quanto derivato dalle foglie del pioppo, che cosparso sulle arterie delle mani e dei piedi, e alcuni suggeriscono anche le tempie e il fegato, favorisce il sonno, inducendo nella maggior parte dei casi sogni lieti, poiché il succo delle foglie novelle del pioppo rallegra l'anima e fa apparire immagini luminose e colorate: nessun colore infatti è più lieto del verde.³

La notte e le tenebre possono in ogni caso essere popolate da visioni e spettri, quasi la proiezione di nostre angosce profonde. Non c'è pertanto da stupirsi se a chi viaggia di notte le proprie paure o casi fortuiti che vengono ingigantiti facciano apparire «fuochi, stelle cadenti, voragini, fiamme, ombre, spettri, ululati, serpenti, ladri, cadaveri, gemiti, terrori», senza causa manifesta.⁴ E ancor meno stupore suscitano i deliri in caso di febbri e gravi malattie. Il teo-

¹ Ivi, p. 639: «Sed melissa [...] animi tranquillitatem praestat, et hilarem non parum curas pellendo reddit. Sic a coena comesta somnos iucundos facit, ut caules tristes, et phaseli turbulentos, et allia ac cepae terribiles. Inde ab his natam opinionem lamiarum, quae apio, castaneis, fabis, caepis, caulibus phaselisque vicitantes videntur per somnum ferri in diversas regiones, atque ibi diversis modis affici, prout unicuiusque fuerit temperies».

² *Ibidem*: «Iuvantur ergo ad haec unguento, quo se totas perungunt. Constat, ut creditur, puerorum pinguedine a sepulchris eruta, succisque apii aconitique, tum pentaphylli, silagineque. Incredibile dictu quanta sibi videre persuadant: modo laeta, theatra, viridaria, piscationes, vestes, ornatus, saltationes, formosos iuvenes, concubitusque eius generis quales maxime optant, reges quoque et magistratus cum satellitibus, gloriamque omnem ac pompam humani generis, multaque alia praeclera, velut et in somniis et picturis quae maiora sunt, quam quae natura praestare possit. Velut et, contraria ratione, tristitia, corvos, carceres, solitudinem, tormenta».

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 654: «Ob id igitur nihil mirum videri debet, si nocte ambulantibus metus et casus

logo Andrea Osiander narra che da adolescente, durante gli attacchi di febbre quartana, gli sembrava di essere in un bosco, circondato da belve feroci: era terrorizzato, e nessuno riusciva a placare il suo terrore, o a convincerlo che si trattava di immaginazioni; solo il padre aveva il potere di ricondurlo alla realtà, ma quando si allontanava ritornavano quelle immagini angosciose.¹

In determinati luoghi, per le particolari condizioni climatiche e ambientali, può capitare di vedere i morti e i demoni, come avviene in Islanda, a causa dei densi vapori dell'aria, l'immenso freddo e l'alimentazione basata prevalentemente sul pesce; nei deserti dell'Africa e dell'India, il sole dardeggiante può ingannare i viandanti con false immagini e apparizioni.² I luoghi solitari e i lunghi digiuni possono indurre visioni e allucinazioni, come capita agli eremiti, anche se essi le attribuiscono a Dio e ai demoni: se non è da escludere che ciò avvenga in qualche circostanza, nella maggior parte dei casi «la solitudine stessa e la mente estenuata dalle fatiche e dai digiuni, mutato il temperamento a causa dei cibi selvatici, rappresentavano quello che l'umore melanconico suscitava in loro».³ Ed è per queste stesse ragioni che «cose incredibili e mai viste turbano le donne che sono comunemente chiamate streghe anche durante la veglia. Infatti si nutrono di castagne e radici e di acqua, e abitano luoghi nelle valli dove l'aria è molto perturbata».⁴

Tutte queste apparizioni, anche se insolite o rare, hanno una spiegazione naturale, e capitano più frequentemente a persone deboli o paurose, che cadono in balia delle proprie passioni:

gli uomini forti raramente o mai vedono spettri: essi infatti non immaginano affatto queste cose trepidanti che derivano dal timore; la paura predomina su tutte le altre passioni nel suscitare in noi determinate immagini; in secondo luogo l'amore. Perciò tali visioni in primo luogo sono peculiari di chi teme, in secondo luogo di chi ama.⁵

5. UNGUENTI, BAMBINI, VENEFICI

Fra gli ingredienti dell'unguento delle streghe Cardano non manca di ricordare il più inquietante, quel 'grasso di bambini' che costituiva uno dei parti-

multa ostendant, ignes scilicet in coelo, stellas cadentes, voragine, flammae saltantes, umbras, spectra, strepitus inconditos, eiulatus, feras, serpentes, latrones, fures, cadavera, lemures, larvas, murmura, gemitus vexatorum, canes rabidos: terrores (ut dixi) absque manifesta causa».

¹ Ivi, p. 651.

² Ivi, pp. 652, 653.

³ Ivi, p. 652: «Sed solitudo ipsa mensue aegra laboribus ac ieuniis, tum temperatura cibis mutata agrestibus, quod humor poterat in illo melancholicus representabant».

⁴ Ivi, p. 653: «Simili quoque ratione et mulieres quas strigas vulgus vocat, inaudita et invisa agitant etiam in vigilia. Nam castaneis et radicibus aquaque vescuntur, et vallium loca ubi aër turbulentissimus est inhabitant».

⁵ *Ibidem*: «fortes viri raro vel nunquam spectra vident: quod ipsi ob timorem minime adeo haec trepida imaginentur: nam solet timor omnibus aliis affectibus firmas imagines in nobis efficere: post amor. Unde timentium primo haec sunt privilegia, post vero amantium».

colari più foschi della cupa mitologia stregonica.¹ Quando Cardano affronta uno dei capi d'accusa più odiosi contro le streghe, gli infanticidi, nega che siano perpetrati con mezzi e finalità non naturali. Alcune vecchie possono davvero arrecare gravi danni ai neonati o ai bambini piccoli, ma ciò, ancora una volta, avviene secondo modalità del tutto naturali. Molto pericoloso è il loro alito greve, con il quale possono corrompere i polmoni dei piccoli, o lo sguardo, i cui possibili poteri malefici sono attestati dall'esperienza, come si verifica per taluni serpenti che danneggiano l'uomo con il solo sguardo, o negli specchi, che si ricoprono di macchie se accostati allo spirito corrotto delle donne mestruate; o il potere dell'immaginazione, la cui forza può agire su corpi teneri e delicati come quelli dei bambini, non governati e protetti dalla mente. Per tutte queste ragioni, e questi diversi modi di nuocere, non è prudente affidare a loro i bambini: «neque tutum est illis infantes committere».²

Cardano inoltre smantella uno dei capisaldi cui facevano appello i sostenitori della veridicità del fenomeno stregonico: la presunta concordia delle deposizioni. A suo parere tale omogeneità è del tutto inesistente, le loro deposizioni sono piene di bugie, vanità, di affermazioni incoerenti e contraddittorie; non sono d'accordo neppure sui giorni dei presunti raduni notturni e le denunce, basate su semplici voci, di presunte complici sono del tutto inattendibili e riguardano persone conosciute solo di vista. L'analogia delle visioni che descrivono, e l'ostinazione nel ritenere vere, derivano dalle loro menti alterate e dai loro colloqui, in cui si suggestionano a vicenda.³ I folli hanno una visione alterata della realtà e di se stessi, come quel tale, di cui parla Rasi, che si credeva un gallo e per parecchi anni si era alzato a determinate ore per cantare come un gallo. Talune giungono a vantarsi di morti e infortuni che capitano a loro nemici per tutt'altre ragioni, per millanteria e ostentare poteri straordinari che non hanno: come quel medico che si vantava di uccidere con il proprio odio coloro che faceva morire per la propria incapacità.⁴

È vero che nella maggior parte dei casi si tratta di persone empie e superstiziose, che si compiacciono di pratiche blasfeme: rinnegano Cristo, e giungono a cucire le ostie nelle vesti o a sputare sulle immagini dei santi; talora praticano davvero pericolosi benefici (nei quali in verità alcune malvage prostitute sono anche più esperte) e si macchiano di orribili delitti. Cardano ricorda che «sono state trovate donne che uccidevano i bambini, condendo

¹ Sul dibattito fra G. B. della Porta, J. Wier et J. Bodin a proposito dell'unguento delle streghe, cfr. G. ERNST, *I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici. Spunti di un dibattito*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, a cura di M. Torrini, Napoli, Guida, 1990, pp. 167-197 (ripreso in EADEM, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Angeli, 1991, pp. 167-190).

² *De varietate*, l. xv, cap. 80, p. 292.

³ *Ibidem.*

⁴ Ivi, p. 293.

le loro carni con il sale, non so bene a quale fine» e di essere stato testimone oculare della giusta condanna di una di loro: «una ha scontato il fio di una crudeltà così orribile davanti ai miei occhi».¹ Chi si rende colpevole di tali delitti merita le giuste pene e condanne; ma «se il delitto non esiste e sono accusate solo in base all'opinione, rientrano nel numero delle pazze». In ogni caso, non hanno nessun potere straordinario, non sanno predire il futuro né operare guarigioni prodigiose, ma sono «tutte malate di mente, stolte, miserabili, malvage e inconstanti» (*omnes amentes, fatuae, miserae, improbae et inconstantes*).

Nella sua analisi esemplare, Cardano non manca di suggerire una possibile ipotesi circa le origini del sabba, collegandolo con sopravvivenze di antichi riti pagani, costretti a una marginalità clandestina da persecuzioni e divieti: nei casi in cui si verifichino davvero delle riunioni notturne, esse

hanno origine dalle orge antiche, nelle quali le donne si scatenavano in modo manifesto. Poi per timore della legge che proibiva tali cose continuarono in queste pratiche di nascosto, e quando anche questo fu proibito, perseverarono a comportarsi con la stessa convinzione, a tal punto è durevole l'opinione dell'errore antico: e ancora oggi sopravvive una certa immagine di quelle danze e di quella sfrenatezza.²

Si tratta altresì di dissolutezze già praticate da sette eretiche medievali, come i seguaci di Dolcino, e che vengono favorite da persone malvage, al fine di compiere ogni sorta di abuso sessuale. Tali episodi e pratiche sono andate prendendo consistenza nel tempo: come i fiumi che si ingrossano man mano che procedono, così taluni eventi umani – e la mitologia stregonica, con i suoi riti e i suoi crimini, è uno di questi – vanno via via ingrandendosi, al punto da risultare alla fine molto diversi da come erano gli inizi.

A pratiche di benefici risultano connessi anche episodi che si sono verificati in tempo di peste. Cardano è stato testimone di diverse ondate pestilenziali, e suo padre stesso era stato colpito dal male, la mattina dopo avere avuto un sogno premonitore. Riferendo un fosco episodio che ebbe luogo a Casale nel 1536, ci informa della presenza sulla scena di personaggi che prefigurano e preannunciano coloro che, in occasione della grande peste di Milano del 1630, diventeranno tristemente noti come untori e verranno sottoposti a procedimenti giudiziari immortalati da Manzoni.³ Quando il male cominciava a mitigarsi, narra Cardano, una quarantina di scellerati, uomini

¹ *Ibidem*: «una me spectante poenas tam inusitatae saevitiae dedit».

² *Ibidem*: «Haec quidem proculdubio ab orgiis antiquis, in quibus mulieres bacchabantur palam, ortum habuerunt. Deinde, metu legis talia prohibentis, clam celebrari coepere. Et ubi illud etiam prohibitum est, vel ipsa cogitatione agere perseverarunt, adeo inveterati erroris opinio constans est. At nunc etiam manet imago quaedam saltationis et impudentiae illius».

³ Mi riferisco naturalmente alla *Storia della colonna infame*; gli atti del 'processo agli untori' sono stati pubblicati integralmente in G. FARINELLI, E. PACCAGNINI, *Processo agli untori. Milano 1630: cronaca e atti giudiziari in edizione integrale*, Milano, Garzanti, 1988.

e donne, avevano fabbricato un unguento con il quale ungevano gli stipiti delle porte, in modo da contagiare chi li toccava, e una polvere venefica che veniva sparsa nelle vesti. Scoperta la delittuosa congiura, i complici erano stati condannati a morte con terribili tormenti, dopo avere confessato l'intenzione di uccidere tutti i cittadini nel corso di una festa religiosa, ungendo i sedili, e a questo fine erano stati preparati più di venti pentoloni di veleno. Ma anche in questo caso, si tratta di crimini tutti umani, e gli scellerati godevano della complicità dei parenti stessi delle vittime, che favorivano i delitti al fine di impadronirsi delle eredità.¹

La mitologia stregonica viene smontata pezzo per pezzo da Cardano, che ci mostra con quanta cautela sia necessario procedere su un terreno così oscuro e incerto, per distinguere narrazioni fantastiche, allucinazioni e delitti reali. Quel che è certo è che, nella visione del medico milanese, la figura del diavolo, che egli dichiara esplicitamente di non conoscere e di non amare, sbiadisce e abbandona quel ruolo dominante che aveva rivestito nella cupa scenografia di un dramma destinato ad offuscare per lunghi anni le menti e le coscienze anche dei dotti. Per Cardano si tratta di un dramma tutto umano, alimentato da passioni quali la cupidigia e la disumanità di inquisitori e giudici; l'attrazione per i fatti prodigiosi e l'incapacità di individuare spiegazioni naturali; i terrori e le angosce che dominano gli animi, nelle notti che risvegliano gli incubi, o in momenti cruciali quali le malattie e l'avvicinarsi di quella notte suprema che è la morte. Talora si tratta anche di frodi e di messinscene, come è il caso di quel tale di sua conoscenza che gli aveva confidato di avere simulato da bambino, per più di sei anni, di vedere un demone, per vivere più liberamente e per essere ammirato dagli altri; o quella Margherita, che asseriva di essere in contatto con un demone, che le parlava con voce sottile e stridula, e le mordeva le labbra fino a farle sanguinare;² o come il caso di quell'orfanotrofio di Roma, dove in una sola notte una settantina di bambine erano diventate demoniache, senza che se ne potesse curare neppure una: forse un trucco, pensa Cardano, o forse vapori del luogo o dell'acqua.³ O, ancora, si tratta di visioni o allucinazioni generate da particolari condizioni ambientali, climatiche, alimentari, che accomunano in analoghi fenomeni gli abitanti di remote regioni nordiche, gli eremiti isolati nei loro digiuni e nella loro solitudine, coloro che vengono ingannati dai miraggi percorrendo le lande desertiche, i deliri delle vecchie mendicanti che vivono in sperdute valli montane e compensano la loro mancanza di ogni cosa con torbide fantasie di rivalsa e di onnipotenza. Un dramma che ha a che fare con la malvagità e l'inganno, la povertà e l'esclusione, i neri fantasmi della malinconia e quelli sconnessi della follia,

¹ *De varietate*, l. xv, cap. 80, p. 293.

² *De varietate*, l. xv, cap. 84, p. 299.

³ *De varietate*, l. xv, cap. 76, p. 281.

che insorge quando la luce interiore si spezza e si divide, dando luogo a una molteplicità di immagini come riflesse dai frammenti di uno specchio rotto.¹ Uno dei tanti drammi di un'umanità inquieta e sofferente, che Cardano osserva con sguardo lucido, orrore – e pietà.

¹ *De immortalitate animorum*, in *Opera*, II, pp. 535, 536. Del testo è uscita recentemente, nell'ambito del Progetto Cardano, diretto da M. Baldi e G. Canziani, l'edizione critica, a cura di J. M. Garcia Valverde, Milano, FrancoAngeli, 2006 (la cit. a p. 394).

BARBARA FAES

PER UNA STORIA DELLA DOTTRINA DEL *RAPTUS* IN TOMMASO D'AQUINO*

SUMMARY

The essay examines passages from *Summa Theologiae IIa*, q. 171 and q. 175, and *De veritate*, q. 13, concerning prophecy and *raptus*, respectively. The author discusses H. U. von Balthasar's interpretation of the *raptus* as a function of prophecy, and then analyzes the link prophecy-*raptus* in Aquinas's doctrine of charisms. Finally, it is pointed out how Thomas grounded his theory of *raptus* on his distinction between what is natural and what is contrary to nature, as well as on the Aristotelian view of violence.

NELL'AMPIO e documentato commento alla traduzione tedesca della *Summa Theologiae* Hans Urs von Balthasar,¹ analizzando la questione n. 175 sul *raptus* della *Summa Theologiae IIa*, segnalava nell'interpretazione di Tommaso una grande novità rispetto ai suoi predecessori foriera di insospettabili sviluppi per la concezione dell'essenza del rapimento e della mistica: benché la connessione tra profezia e *raptus* fosse già stata colta, almeno dal punto di vista esteriore, da altri teologi,² l'Aquinato per primo nella *Summa* ha assegnato un profondo mutamento di significato a tale connessione. Egli infatti immette la trattazione del *raptus* in quella dei carismi, la salda strettamente al problema della profezia con l'affermare esplicitamente nell'introduzione agli articoli della q. 171 (*De prophetia*) che il *raptus* è un grado particolare di essa³ e tratta il problema della possibilità *in via*

* Il presente contributo di Barbara Faes è stato presentato nell'ambito dei seminari 2006 dell'Istituto CNR Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee. Il programma dei seminari ha previsto una sezione su 'Rapimento e furore nella cultura medievale e rinascimentale', con la presentazione di una relazione di Cesare Vasoli sulla dottrina dei furori in Marsilio Ficino.

¹ THOMAS VON AQUIN, *Besondere Gnaden Gaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, II II 171-182, a cura di U. von Balthasar, in *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, 23, Heidelberg, 1954, in part. p. 383 sgg.

² Come indica la successione delle questioni dedicate a questi due temi in teologi come Ugo di Saint-Cher, l'anonimo autore della q. *De raptu* del ms. 186 di Assisi (cfr. *infra*), Alberto Magno e Tommaso stesso nel *De veritate*. Mentre Ugo di Saint-Cher prima dibatte del *raptus* poi della profezia, l'anonimo autore di Assisi, Alberto Magno e Tommaso stesso nel *De veritate*, invece, prima dibattono della profezia poi del rapimento.

³ «[...] Et ideo primo occurrit considerandum de prophetia; et de raptu, qui est quidam prophetiae gradus» (*IIa* q. 171). La traduzione francese rende «quidam [...] gradus» con un «grado speciale» (cfr. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, *La prophétie*, *IIa* Que-

di una visione di Dio per essenza non in questo contesto, ma in *Summa Theologiae* I, q. 12, 11. Con ciò, concludeva von Balthasar, il *raptus* diventa essenzialmente funzione della profezia; mentre prima costituiva un valore autonomo e di assoluto rilievo, diventando funzione di essa, perde tale carattere, e da allora sarà esaminata secondo punti di vista funzionali piuttosto alla psicologia. Questo ridimensionamento del valore e della funzione del *raptus* comporta nelle sue ripercussioni sulla teologia e sulla mistica che la contemplazione come tale, perfino nelle forme superiori e più spirituali, non può o deve esibire alcun carattere di rapimento, e pertanto che tale fenomeno resta limitato e circoscritto a determinate forme intermedie di apparizione e a gradi di sviluppo della profezia e della mistica.

Senza entrare nel merito delle ripercussioni sulla storia della teologia e della mistica dopo l'Aquinate accennate da von Balthasar, una lettura dei testi di Tommaso non mi sembra autorizzi del tutto la conclusione che in Tommaso il *raptus* diventi essenzialmente funzione della profezia:¹ a questa conclusione sfugge a mio avviso la motivazione reale che induce il Dominican a porre l'affermazione che il *raptus* è un grado particolare della profezia nell'introduzione agli articoli della q. 171; motivazione non reperibile qui, ma che si può ricostruire da altri passi sia del trattato sulla profezia sia di quello sul *raptus*.

Inoltre il mutamento del significato della nozione di *raptus* – mutamento che indubbiamente in Tommaso c'è – va visto non tanto in direzione di una perdita del suo valore autonomo rispetto alla profezia come von Balthasar ritiene, ma nell'acquisizione di un nuovo statuto, che è costruito su due elementi concorrenti: ciò che è naturale e la violenza, elementi già presenti in alcune trattazioni prima di Tommaso,² ma ancora non così centrali e che tra l'altro nell'Aquinate definiscono e precisano con chiarezza i confini del *raptus* rispetto all'estasi.³

stions 171-178, trad. et annot. a cura di P. Synave, P. Benoit, Deuxième édition entièrement mise à jour par J.-P. Torrell O.P., Paris, 2005, p. 13).

¹ Alla posizione di von Balthasar si allinea anche, pur smussandola, K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, III, München, 1996, p. 150.

² Cfr. per esempio Alessandro di Hales: «[...] Unde consimilis fuit in parte illi visioni quae erit in patria; sed dissimiliter: quia tunc omnes vires elevabuntur secundum suas virtutes et secundum modum illius (sive modulum) apprehendentis; nunc autem illa respectum habet ad inferiores, et ideo proprie dicitur *raptus*. Unde in elevatione est quasi quaedam violentia; tunc autem nulla erit omnino, quando videbimus facie ad faciem» (*Quaestio LXVIII De raptu Pauli*, in MAGISTRI ALEXANDRI DE HALES *Quaestiones disputatae Antequam esset frater*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi Florentiae, 1960 («Bibl. Franc. Schol. Medii Aevi», 21), p. 1350), oppure Rolando di Cremona: «[...] quando autem [scil. Paulus] elevatus fuit, erat per violentiam. Et illa violentia proprie dicitur *raptus*. Et tunc non cooperabatur Paulus; et ideo convenit ibi ratio violentie quoniam non conferebat tunc aliquid ad illud [...]» (*Summae Magistri Rolandi Cremensis O.P. liber tertius*, ed. A. Cortesi, Bergamo, 1962 («Monumenta Bergomensia», 7), p. 984).

³ «Ad primum ergo dicendum quod *raptus* addit aliquid supra extasim. Nam extasis im-

IL NESSO RAPTUS-PROFEZIA NELLA TRATTAZIONE DEI CARISMI

Tommaso affronta la discussione sul *raptus* nella *quaestio disputata 13* delle *Quaestiones De veritate* (1256-1259), nella *quaestio 175* della *IIA IIae* (1271-1272) e nel commento ‘riportato’ a *II Cor. 12, 2-4* (1265-1268?).¹ Ora l’inserzione della questione del *raptus*² nella trattazione dei carismi è operata soltanto nella *IIA IIae*. Per tale aspetto questo testo rappresenta dunque una novità e rispetto agli altri di Tommaso, e a mia conoscenza anche rispetto alla trattazioni sullo stesso argomento di autori come Guglielmo di Auxerre, Alessandro di Hales, Ugo di Saint-Cher, Rolando da Cremona, Alberto Magno.

Carismi, come è noto, sono quei particolari doni dello Spirito Santo dati a qualcuno per il bene e l’edificazione della comunità di appartenenza, che san Paolo nella *I Cor. 12, 4* sgg. indicava nel linguaggio della sapienza, della scienza, nella fede, nell’operare guarigioni, miracoli, nella profezia, nel discernimento degli spiriti, nella glossolalia e nell’interpretazione delle lingue e che Tommaso designa con il termine di *grazie gratis datae*. Riprendendo l’enumerazione paolina egli li raggruppa in tre classi: carismi riguardante il conoscere, il parlare (la glossolalia, l’interpretazione delle lingue) e l’agire (guarire e fare miracoli) e tra i primi annovera anzitutto la profezia stessa; anzi ritiene che tutti i carismi di ordine conoscitivo – che per lui sono il discernimento degli spiriti, il linguaggio della sapienza, della scienza (perché pur linguaggi a monte presuppongono una conoscenza), la fede – possano essere compresi sotto la profezia.³ Ma, e questa è un’altra novità di Tommaso rispetto all’elenco di *I Cor. 12, 4* sgg., egli annovera tra i carismi di ordine

portat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinatio-nem ponitur: sed raptus supra hoc addit violentiam quandam» (*IIA IIae*, q. 175, 2, ad 1).

¹ *Quaestio 13 De raptu*, in *Quaestiones disputatae De veritate*, in S. THOMAE DE AQUINO *Opera omnia*, XXII/2, Romae, 1972; *In omnes S. Pauli Apostoli epistolas commentaria*, I, Taurini, 1929.

² La questione si suddivide in sei articoli: «Primo: utrum anima hominis rapiatur ad divina. Secundo: utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel appetitivam. Tertio: utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam. Quarto: utrum fuerit alienatus a sensibus. Quinto: utrum totaliter fuerit anima a corpore separata in statu illo. Sexto: quid circa hoc scivit, et quid ignoravit».

³ «Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quaedam eorum pertinent ad cognitionem; quaedam vero ad locutionem; quaedam vero ad operationem. Omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub “prophetia” comprehendendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad “fidem”, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad “sapientiam”; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad “discretionem spirituum”; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad “scientiam”» (*IIA IIae*, q. 171).

conoscitivo anche il *raptus*, che per lui, come detto, è un grado particolare della profezia.¹ Ma perché per Tommaso esso è tale, in altre parole che cosa accomuna i due fenomeni e che cosa fa dell'uno grado, anzi «grado particolare», dell'altro?

Una prima risposta è: ciò che li accomuna è anzitutto il comportare conoscenze che travalicano la ragione naturale, conoscenze dei misteri più alti: come appunto quelle del vero rapito, che è colui che astraendo dai sensi è elevato per virtù o potenza divina verso realtà soprannaturali,² o quelle del profeta, la cui conoscenza, come sottolinea Tommaso introducendo il tema della profezia, riguarda non solo avvenimenti umani futuri, ma anche cose divine e inoltre i più alti misteri di esse.³

In realtà ciò che li accomuna è qualcosa di ancora più specifico, di sfuggita rilevato ma non considerato da von Balthasar,⁴ che Tommaso indica in maniera esplicita quando istuisce un confronto tra la conoscenza di Dio detenuta dal beato in patria e quella di Paolo rapito al terzo cielo e assimila quest'ultima a quella del profeta. Afferma infatti Tommaso:

[...] divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae [...]. Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo, per modum formae immanens: et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo per modum cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est de lumine prophetiae. Et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, ut fieret redundantia ad corpus: sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet (*na nae*, q. 175, 3, ad 2).⁵

Per Tommaso dunque caratteristica comune dei due lumi – che, va sottolineato, sono di natura differente a seconda che si tratti di quello del rapito oppure del profeta⁶ – è essere ricevuti nelle menti dei rispettivi soggetti non come forme permanenti immanenti, ossia, per esempio, non come la luce corporea si trova a essere nel sole o nel fuoco,⁷ altrimenti il rapito non si differenzierebbe dal beato – e infatti nel passo citato si distingue la beatitudine relativa, *secundum quid* di Paolo, da quella assoluta, *simpliciter* del beato che ha ricadute nel suo corpo resuscitato – e inoltre il profeta avrebbe sempre la facoltà di profetizzare, il che non è così;⁸ caratteristica comune dei due

¹ La discussione sul *raptus* infatti nello svolgimento della trattazione tommasiana segue subito dopo quella della profezia, a questa sono dedicate le qq. 171-174, e al *raptus* la q. 175.

² «[...] in raptu de quo nunc loquimur virtute divina elevatur homo “ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam”» (*na nae*, q. 175, 5, resp.).

³ Cfr. *supra* nota 3, p. 413, e anche «Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem quae supra naturalem rationem existit [...]» (*na nae*, q. 171, 2, resp.). ⁴ *Op. cit.*, p. 397.

⁵ Il passo parallelo a questo, è nel *De veritate*, q. 13, 2, resp., pp. 420-421 dove però è del tutto assente l'analogia tra *lumen gloriae* nel rapito e *lumen profetico* in quanto passioni transeunti.

⁶ Come detto, nel caso del rapito si tratta del *lumen gloriae* invece nel caso del profeta del *lumen profetico*. ⁷ Cfr. nota successiva.

⁸ «Lumen autem dupliciter alicui inesse potest: uno modo, per modum formae perma-

i lumi, invece, è inerire nelle rispettive menti come una ‘passione’, ovvero come un’impressione passeggera, transeunte, come lo è ad esempio la luce nell’aria.¹ In altre parole né il *raptus* né la profezia sono un *habitus*, una disposizione permanente e stabile, ma transitoria.² In questo senso appunto in quanto il suo lume inerisce nella mente del rapito come una forma passeggera, il *raptus* «appartiene in qualche modo alla profezia».

Ora però dire che il *raptus* «appartiene in qualche modo alla profezia» non è esattamente lo stesso che affermare che il *raptus* è «un grado particolare (*gradus quidam*) della profezia», come Tommaso ha sostenuto precedentemente. Con quest’ultima espressione, mi sembra, l’Aquinate intende piuttosto sottolineare che il più alto dei tre gradi o generi di profezia da lui prospettati, eccedente però la nozione di profezia in senso proprio, è costituito – oltreché dalla profezia la cui visione si attua per effetti intellettuali³ – dal *raptus*, e ciò in virtù del medesimo tipo di visione che li qualifica: visione che consiste in ambedue i casi nel contemplare la verità divina *nude*, ossia non tramite il velo delle immagini di realtà sensibili.

Secondo Tommaso infatti in scala ascendente esistono tre gradi o meglio generi di profezia così caratterizzabili: con la prima, l’inferiore, tramite la luce intelligibile e senza la visione immaginaria, l’uomo è portato a conoscere o fare azioni che concernono la condotta umana; sottoarticolata a sua volta in due gradi, essa è inferiore alla profezia propriamente detta, perché non coglie verità soprannaturali. Con la seconda – intermedia tra questa

nentis, sicut lumen corporale est in sole et in igne; alio modo per modum cuiusdam passionis sive impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetae per modum formae permanentis: alias oporteret quod semper prophetae adasset facultas prophetandi, quod patet esse falsum. [...] Et huius ratio est quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formae permanentis et perfectae, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium eorum quae per illud lumen manifestantur: sicut per lumen intellectus agentis praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium eorum quae naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quae ad supernaturalem cognitionem pertinent, quae per prophetiam manifestantur, est ipse Deus qui per essentiam a prophetis non videtur. Videtur autem a beatis in patria, in quibus huiusmodi lumen inest per modum cuiusdam formae permanentis et perfectae [...]. Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animae prophetae per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis» (*nae nae*, q. 171, 2, *resp.* e la spiegazione di Torrell p. 39*). ‘Passione’, come spiega Tommaso in questo contesto significa influenza subita da un soggetto. Nella conoscenza profetica l’intelletto umano subisce una passione (*patitur*) da parte della luce divina che lo illumina: «Potest tamen prophetia ad passionem reduci: si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur. [...] Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis, ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis» (*nae nae*, q. 171, 2, ad 1).

¹ Cfr. cit. precedente.

² In particolare per la profezia: «Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum est quod prophetia proprie loquendo non est habitus» (*nae nae*, q. 171, 2, *resp.*).

³ Cfr. *infra* p. 417, nota 4, seconda citazione.

prima e la terza, e sottoarticolata a sua volta in gradi a seconda che si consideri la disposizione di chi profetizza (in sogno o vigile), la diversità dei segni (parole o figure) esprimenti la verità intelligibile, la differenza tra soggetto e segno (parola o azione simbolica) rivelativi, la dignità di tale soggetto (uomo, angelo o Dio) – all'uomo viene rivelata, tramite la luce intelligibile e attraverso una visione immaginaria, una verità soprannaturale; con la terza, la più alta, gli viene rivelata, tramite la luce intelligibile ma senza una visione immaginaria (*nude*), la verità soprannaturale.¹ Ora per Tommaso la profezia in senso proprio non è né la prima, appunto perché non deputata a cogliere la verità soprannaturale, né la terza che infatti eccede la nozione di profezia propriamente detta,² ma la seconda. Infatti sebbene in assoluto la terza (ovvero la profezia nella quale una verità soprannaturale si manifesta del tutto nuda), in quanto più vicina alla visione di Dio per essenza *in patria* sia superiore alla seconda (ossia alla profezia nella quale tale verità divina si manifesta tramite similitudini di realtà corporee nella visione immaginativa³), è però la seconda ad essere definibile profezia in senso proprio, per il fatto di comportare una maggiore oscurità e distanza dalla verità intelligibile.

¹ «[...] dicendum quod [...] prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua supernaturalis veritas per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, et illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda quae pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiae cognitionis quam operatio. Et ideo infimus gradus prophetiae est cum aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda [...]. Secundus autem gradus prophetiae est cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua quae tamen non excedunt limites naturalis cognitionis [...]. Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam proprie dictam: quia non attingunt ad supernaturem veritatem. Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primo secundum differentiam "somnii" [...] et "visionis" [...]. Secundo autem diversificantur gradus prophetiae quantum ad expressionem signorum imaginabilium quibus veritas intelligibilis exprimitur [...]. Tertio autem ostenditur esse altior gradus prophetiae quando propheta non solum videt signa [...], sed etiam videt [...] aliquem sibi colloquentem aut aliquid demonstrantem [...]. Quarto autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione eius qui videtur [...]» (*na nae*, q. 174, 3, *resp.*). Cfr. anche *De veritate*, q. 12, 13, *resp.*

² «Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiae, in quo intelligibilis veritas et supernaturalis abque imaginaria visione ostenditur. Quae tamen excedit rationem prophetiae proprie dictae» (*na nae*, q. 174, 3, *resp.*).

³ «[...] dicendum quod dignitas eorum quae sunt ad finem, praecipue consideratur ex fine. Finis autem prophetiae est manifestatio alicuius veritatis supra hominem existentis. Unde quanto huiusmodi manifestatio est potior, tanto prophetia est dignior. Manifestum est autem quod manifestatio veritatis divinae quae fit secundum nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa quae fit sub similitudine corporalium rerum; magis enim appropinquat ad visionem patriae, secundum quae in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quod prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur nude secundum intellectualem veritatem, est dignior quam illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum secundum imaginariam visionem» (*na nae*, q. 174, 2, *resp.*).

bile e dunque per il vedere tramite visioni immaginative: pertanto, sebbene la verità rivelata nel secondo e nel terzo genere di profezia sia la medesima, più propria è la profezia che ha luogo per visione immaginaria, invece più nobile e alta quella che ha luogo solo per visione intellettuale.¹

Ora, mentre nella profezia in senso proprio e anche nella terza, però a livello di profezia la cui visione si attua per effetti o impressioni intelligibili e rappresentata per esempio dalla figura del profeta Davide,² Dio non viene visto nella sua essenza,³ dal momento che esse comportano, seppure con un grado diverso di intensità, conoscenze di verità soprannaturali in quanto lontane da noi,⁴ in un caso però, sempre del terzo genere di profezia, Dio è visto nella sua essenza, seppure transitoriamente,⁵ come attesta l'eccezionalità della figura di Mosè.⁶ Secondo Tommaso infatti egli nella sua visione

¹ «[...] dicendum quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minus proprie recipit alicuius praedicationem: sicut cognitio patriae est nobilior quam cognitio viae, quae tamen magis proprie dicitur fides, eo quod nomen fidei importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem prophetia importat quandam obscuritatem et remotionem ab intelligibili veritate. Et ideo magis proprie dicuntur prophetae qui vident per imaginariam visionem, quamvis illa prophetia sit nobilior quae est per intellectualem visionem; dum tamen sit eadem veritas utrobique revelata» (*na nae*, q. 174, 2, ad 3).

² Cfr. *infra na nae*, q. 175, 3, ad 1 [p. 426], ma anche *De veritate*, q. 12, 13, resp., p. 411: «[...] quartus vero <scil. gradus prophetiae est> in eo qui habet visionem intellectualem plenissimam, quantum ad iudicium et quantum ad acceptationem, sicut in David». Sempre secondo il *De veritate*, q. 13, 2, p. 422 [cfr. *infra*, pp. 428-429] detentori di questo tipo di visione sono anche gli angeli *per naturam* e Adamo prelapsario nel suo sonno indotto da Dio.

³ Cfr. in nota 1 a p. 415 il passo: «Principium autem eorum quae ad supernaturalem cognitionem pertinent, quae per prophetiam manifestantur, est ipse Deus qui per essentiam a prophetis non videtur» (*na nae*, q. 171, 2, resp.). Cfr. anche: «Et ideo dicendum est quod visio prophetica non est visio ipsius divinae essentiae [...]» (*na nae*, q. 173, 1, resp.), cfr. anche la spiegazione di Torrell p. 63*.

⁴ «[...] prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem. [...] Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut a remotis, sed quasi ex propinquo. [...] Unde manifestum est quod cognitio prophetica alia est a cognitione perfecta, quae erit in patria» (*na nae*, q. 173, 1, resp.); Ma soprattutto: «[...] dicendum quod prophetia importat visionem quandam alicuius supernaturalis veritatis ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognitionis: quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus. Et adhuc erit magis procul si hoc fit per figuram corporalium rerum, quam per intelligibiles effectus. Et talis maxime est visio prophetica quae fit per similitudines corporalium rerum. Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis, qui scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus» (*na nae*, q. 174, 5, resp.).

⁵ Pertanto non allo stesso modo del beato che lo vede permanentemente, cfr. detto in riferimento a Mosè: «[...] dicendum quod visio illa Moysi fuit raptim, per modum passionis, non autem permanens, per modum beatitudinis. Unde adhuc videns erat procul. Propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiae» (*na nae*, q. 174, 5, ad 1). E per la visione di Paolo cfr. *supra* cit. nel testo: «divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae».

⁶ Per Tommaso, Mosè è in assoluto il più grande profeta per aver incarnato tutte le qualità del vero profeta, ossia la conoscenza sia per visione intellettuale che immaginativa, l'annuncio, e la conferma di esso con i miracoli.

intellettuale è arrivato a vedere l'essenza stessa di Dio, come la vide Paolo nel suo rapimento.¹

Si comprende allora in che senso per Tommaso il *raptus* venga a costituire un grado particolare della profezia. Nella scala dei tre gradi o generi di essa intesa nella sua globalità, il *raptus* rientra nel terzo di cui costituisce la sommità, poiché – come avviene nella profezia «per effetti intelligibili» che costituisce un livello inferiore di questo terzo genere – dal punto di vista noetico comporta una visione intellettuale di Dio *pura, absque imaginaria visione*: diversamente però da ciò che accade in questo livello inferiore, Dio viene colto non nei suoi effetti intelligibili, ma temporaneamente nella sua essenza.² In questo terzo grado o genere il discriminare tra rapito (Paolo) e profeta (Mosè), che una certa tradizione teologica invece fortemente sottolineava,³ viene sostanzialmente a cadere, appunto perché ambedue pur restando viatori vedono Dio da vicino e per essenza. Confinando l'assenza di tale discriminare a questo «grado particolare» o meglio al livello superiore del terzo genere di profezia, genere in cui, come si è detto, la profezia perde il suo connotato specifico ed eccede la profezia propriamente detta, Tommaso mantiene però con decisione che al livello inferiore di esso (quello «per effetti intelligibili»), e ancor più in un altro grado o genere, il secondo quello della profezia propriamente detta, rapito e profeta nelle loro visioni di Dio si distinguono, appunto perché il primo vede Dio da vicino e per essenza, il secondo invece lo vede in quanto lontano o per visione intellettuale oppure immaginaria.

Ma se questo *raptus*, in quanto visione intellettuale dell'essenza di Dio – dunque quello di cui è stato beneficiario Paolo al terzo cielo – per il suo oggetto conoscitivo e il modo in cui tale oggetto è colto (appunto intellettualmente e per essenza) costituisce il livello più alto del grado o genere più nobile, seppure meno proprio, della profezia, va rilevato che per Tommaso esiste anche un altro *raptus* meno radicale e forte nel quale la verità divina è questa volta contemplata per similitudini immaginarie,⁴ e per tale aspetto quest'altro *raptus*, è il più corrispondente alla profezia propriamente detta.

¹ «[...] dicendum quod licet quantum ad aliquid aliquis alias Prophetarum fuerit maior Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus maior. In prophetia enim [...] consideratur et cognitio tam secundum visionem intellectualem quam secundum visionem imaginariam; et denuntiatio; et confirmatio per miracula: Moyses ergo fuit aliis excellentior, primo quidem quantum ad visionem intellectualem: eo quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu [...]» (*na nae*, q. 174, 4, resp.). Per la discussione di questo tema cfr. B. FAES DE MOTTONI, *Mosè e Paolo figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del secolo XIII*, «Mélanges de l'école française de Rome. Moyen Age», 117, 2005, 1, pp. 83-113.

² «Et ideo convenientius dicitur quod [scil. Paulus] Deum per essentiam vidit» (*na nae*, q. 175, 3, resp.).
³ Cfr. sempre B. FAES, *Mosè e Paolo*, cit., in particolare p. 88 sgg.

⁴ Cfr. *infra* nel testo pp. 428-429, q. 175, 3, ad 1 e *De veritate*, q. 13, 2, p. 421.

Se le interpretazioni dei testi di Tommaso proposte sono corrette, non sembra allora del tutto condivisibile la conclusione di von Balthasar secondo il quale il *raptus* diventa per l'Aquinate essenzialmente funzione della profezia: anzitutto perché bisogna distinguere tra profezia e profezia e anche tra *raptus* e *raptus*, poi perché anche distinto tra profezia in senso proprio e profezia eccedente questo senso, e tra *raptus* intellettuale ed immaginativo, non risulta in alcun caso che il *raptus* (senza distinzione) possa essere considerato funzione della profezia, a meno che non si intenda quest'ultima – cosa che von Balthasar non rileva – come fenomeno globale comprendente in sé ogni genere o grado della profezia, anche quello che profezia propriamente non è. Tra i due fenomeni, sempre in relazione al loro aspetto conoscitivo, invece, vi sono punti in comune, come si è visto, e corrispondenze che arrivano fino ad assimilazioni; ma dove l'assimilazione appare più spinta ed esplicita è proprio dove la profezia è meno profezia per la perdita del suo connotato proprio (la visione immaginativa), ed è piuttosto un profeta nella sua eccezionalità, ossia Mosè, ad essere assimilato al rapito Paolo, e non viceversa (Mosè è il profeta rapito, non Paolo il rapito profeta).

UN NUOVO STATUTO DEL RAPTUS

Gli articoli 1 e 2 della q. 175 sono dedicati rispettivamente al tema se l'anima umana possa essere rapita alle realtà divine (*ad divina*) e se il *raptus* appartenga più alla potenza appetitiva oppure a quella conoscitiva.

Si esamina qui il primo articolo (*IIa IIae*, q. 175, 1), che ha il suo parallelo nel *De veritate*, q. 13 (*De raptu*), 1 (*Quid sit raptus*). Tommaso adduce tre argomenti contro la possibilità per la mente umana di essere rapita alle realtà divine e un argomento autoritativo a favore (*sed contra*) costituito dal richiamo a *II Cor.* 12, 2. Ora tutti questi argomenti con modalità diverse fanno leva sulla contrapposizione tra ciò che è secondo natura e ciò che è sopra di essa, esplicitamente il primo e il secondo argomento, oppure contro di essa, implicitamente il terzo con l'individuare nel *raptus* una certa violenza, e il *sed contra*, che, seguendo la glossa *II Cor.* 12, 2, definisce il rapimento di Paolo un'elevazione contro natura.¹ Questa contrapposizione è il nucleo essenziale della concezione tommasiana del *raptus*, concezione che, come si vedrà

¹ Per il primo *praeterea* cfr. il testo in questa pagina. Inoltre: «2. Praeterea, Dionysius dicit, 8 cap. *De div. Nom.* quod “iustitia Dei in hoc attenditur, quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem”. Sed quod aliquis elevetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis a Deo in divina». «3. Praeterea, *raptus* quandam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam et coacte, ut Damascenus dicit. Non ergo mens hominis rapitur ad divina». «*Sed contra*, est quod ad 2 *Cor.* 12, 2, dicit Apostolus: “Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium caelum”, ubi dicit Glossa: “*raptum*, idest contra naturam elevatum”» (*IIa IIae*, q. 175, 1).

esaminando il *respondeo*, ha alla base una dottrina e un motivo aristotelico, sintetizzabili rispettivamente nella teoria secondo cui è connaturale all'uomo conoscere, comprendere, la verità attraverso le realtà sensibili,¹ e nella definizione della violenza tratta da *Etica a Nicomaco* 3, 1.

Degli argomenti addotti il più significativo mi sembra il primo presente anche nel *De veritate*, q. 13, 1. Poiché nelle rispettive risposte Tommaso distingue in che senso il *raptus* sia contro natura, dunque comporti in qualche modo violenza, e inoltre perché sia elevazione sopra natura, è opportuno esaminare tale argomento in dettaglio per cogliere punti in comune e differenze nei due scritti.

Ina piae, q. 175, 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima hominis non rapiatur ad divina. Definitur enim a quibusdam *raptus*: "ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam vi superioris naturae elevatio". Est autem secundum naturam hominis ut ad divina elevetur: dicit enim Augustinus in I Confess. "Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te". Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

De veritate, q. 13, 1, p. 415

Quaestio est de *raptu*. Et primo quaeritur quid sit *raptus*. Describitur autem a magistris sic "Raptus est ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam vi superioris naturae elevatio"; et videtur quod inconvenienter quia, ut Augustinus dicit, intelligentia hominis naturaliter cognoscit Deum; sed in *raptu* elevatur hominis intellectus ad Dei cognitionem; ergo non elevatur in id quod est contra naturam sed quod est secundum naturam.

L'elemento più interessante in questi due testi è la definizione di *raptus*, che però nella *Summa* è indicato come un «elevazione [...] a ciò che è sopra la natura», nel *De veritate* come una «elevazione [...] a ciò che è contro la natura». Le due definizioni si equivalgono? E in caso positivo quale delle due è più pertinente? Ma anzitutto chi sono i *quibusdam* o i *magistri* cui si fa riferimento?

Sembra che tra essi si possa annoverare Alessandro di Hales e l'anonimo autore del ms. di Assisi 186,² anche se in realtà le loro definizioni di *raptus* non coincidono del tutto con quelle riportate da Tommaso, perché usano la dizione *praeter naturam*, accennano alla velocità con cui si produce tale fenomeno, e non menzionano alcuna causa di esso. Infatti per Alessandro e l'anonimo autore, che su questo punto cita Alessandro alla lettera, il *raptus* propriamente è un elevarsi «da ciò che è secondo natura a ciò che la oltrepassa (*praeter naturam*) in un momento impercettibile»; ora quello di

¹ Cfr. *Ro*. 1, 20. Con maggior aderenza al dettato aristotelico Tommaso afferma in *De veritate*, q. 13, 1, *resp.*, p. 417 è «operazione propria dell'uomo conoscere tramite l'immaginazione e il senso».

² Cfr. B. FAES DE MOTTONI, *La questione De raptu nel ms. Assisi*, Biblioteca Comunale, Fondo Antico 186, «Archa Verbi», I, 2004, pp. 67-90.

Paolo è stato simile a esso, poiché è stato un elevarsi da ciò che è *secondo natura* a ciò che è sopra di essa (*supra naturam*); un elevarsi però – e questo è l'elemento caratterizzante del rapimento propriamente detto – che ha coinvolto la sola facoltà conoscitiva del rapito (non cioè anche il corpo di costui) e ha comportato un mutamento nel modo di vedere Dio. Mentre è secondo natura vedere Dio *per speculum in aenigmate* e attraverso immagini,¹ è invece sopra natura vederLo immediatamente, senza immagine, per un'anima che è nel corpo soggetto a corruzione, come appunto è accaduto a Paolo.² Per Alessandro dunque *praeter naturam* e *supra naturam* sono equivalenti e in relazione alla visione di Dio, significano visione immediata, non per immagine di Lui, ma, come specifica l'autore di Assisi, faccia a faccia. Quanto alla glossa che intende il rapimento al terzo cielo come un innalzarsi contro natura, esso va interpretato nel senso di «contro il solito corso della natura».³

Non è improbabile che l'elemento di mediazione tra Alessandro, l'autore di Assisi e Tommaso stesso sia stato Alberto Magno. Costui infatti nel *De raptu* riporta nei termini di Alessandro la definizione di *raptus* come elevazione *praeter naturam*, però come Tommaso omette l'istantaneità di tale fenomeno (*in insensibili tempore*), e menziona invece la causa di esso.⁴ Inol-

¹ Alla base di questa dottrina della naturalità della conoscenza per immagini, ampiamente sottoscritta anche da Tommaso, vi è il motivo della noetica aristotelica secondo cui l'anima non conosce mai senza immagini (*De anima*, III, 7, 431, a 16).

² «Respondeo. Raptus dicitur [hic] per quamdam similitudinem respectu eius ubi proprie dicitur; dicitur enim proprie raptus 'ab eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam in insensibili tempore'. Supra naturam enim animae existentis in corpore corruptibili est, quod videat immediate et sine phantasmate et imaginatione Deum suum. Unde raptus dicitur elevatio ab eo quod est secundum naturam, ad id quod est supra naturam quoad cognitivam. Hoc autem quod est 'supra naturam' dicitur, quia non *per speculum in aenigmate* neque imagine, quia per hoc naturaliter potest videre» (*Quaestio LXVIII De raptu Pauli*, in MAGISTRI ALEXANDRI DE HALES *Quaestiones disputatae 'Antequam esset frater'*, cit., pp. 1346-1347 n. 5). E l'anonimo del ms. 186 di Assisi: «Responsio. Raptus proprie dicitur "ab eo quod est secundum naturam in id quod est preter naturam in insensibili tempore"; ad similitudinem huiusmodi dicitur hic raptus, ut dicatur raptus est elevatio quoad cognitivam ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam. Supra naturam dico, quia non est contra naturam, nisi dicatur contra naturam, id est contra solitum cursum, set nichil deperiit de natura. Supra naturam dico, quia anima, dum est corpori unita, nata est videre per speculum et enigma vel per ymaginem, non facie ad faciem, sicut est in raptu» (in B. FAES, *La questione De raptu*, cit., p. 84).

³ «Ad hoc quod obicitur, quod contra naturam elevabatur, dico quod contra naturam, id est contra solitum cursum naturae; non proprie contra naturam, quia non erat ibi destructa natura aliqua, licet esset usus alter, quia fuit supra naturam» (*Quaestio LXVIII De raptu Pauli*, cit., p. 1347 n. 6).

⁴ «Solutio. Dicendum videtur secundum Magistros qui fuerunt ante nos, quod raptus est ab eo quod est secundum naturam in id quod est praeter naturam elevatio vi superioris naturae» (*Quaestio De raptu*, art. 1, in ALBERTI MAGNI... *Quaestiones*, ed. A. Fries et alii, in *Opera omnia*, xxv/2, Münster, 1993, p. 86).

tre segnala e distingue subito con chiarezza in che senso tale elevazione è in certo modo *praeter* (= al di là, oltre), in certo modo *supra*, in certo modo *contra naturam*. Il primo (*praeter naturam*), concerne il modo in cui l'intelligenza si congiunge al suo fine, ovvero Dio; il secondo la perfezione di essa, il terzo l'atto conoscitivo della stessa.

Per Alberto infatti – posto che l'intelligenza *in via* si congiunge a Dio in modo naturale (= *secundum naturam*) *per speculum in aenigmate* – *praeter naturam* significa che, sempre *in via*, si congiunge a Lui, *sine speculo et aenigmate* (cioè immediatamente come diceva Alessandro); *supra naturam* significa che – poiché *in via* con il *raptus* realizza una conoscenza di Dio *per speciem* o aperta visione come quella del beato in patria – in quel particolare momento l'intelligenza è sopra la sua natura che normalmente specula *in via*; *contra naturam*, infine, significa che, poiché *in via* l'intelligenza trae conoscenza di Dio dalla rappresentazione di una Sua immagine e vestigio, se la realizzazione del suo atto conoscitivo trae origine non da questa ma da un'immediata presa visione (*immediata inspectione*), essa è contro natura.¹

Ritornando a Tommaso, va notato che sia nella definizione magistrale riportata nella *IIa IIae* che nel *De veritate*, non compare mai la formula *praeter naturam*,² ma, come rilevato, in un caso compare *supra*, nell'altro *contra naturam*; inoltre che le risposte date, rispettivamente nella *IIa IIae* e nel del *De veritate*, alle argomentazioni che presentano tale definizione, sono tranne la risposta della *IIa IIae* che può dare adito a un margine di ambiguità, che però è risolto ampiamente nell'articolo 5 della q. 175, estremamente rispettose e conseguenti alle due differenti dizioni usate; che l'adozione della dizione *supra naturam* nella *IIa IIae* non è casuale, ma segna un avanzamento rispetto a quanto precedentemente enunciato nel *De veritate*. In risposta a tali argomentazioni afferma infatti Tommaso:

¹ «Unde elevatio haec est quodammodo *praeter naturam*, in quodam modo *supra*, et quodammodo *contra*. Si enim consideretur modus quo intelligentia coniungitur fini, qui est deus, secundum statum viae, modus ille est “*per speculum et in aenigmate*”; coniungi *praeter naturam* ergo erit, si *sine speculo et aenigmate* coniungatur. Si autem fiat comparatio inter duas perfectiones intelligentiae, quorum una est cognitionis melior, quae potest haberi secundum statum viae in gratia, et altera est aperta visio *per speciem* in patria, non est dubium, secundum esse *supra* primam, et si illa habetur in via, *supra naturam* intelligentiae est, secundum quod in via consideratur. Si vero attendamus actum intelligentiae in via, quo ipsa accipit cognitionem dei ex phantasmate imaginis et vestigii – et sine tali acceptione, non habet actum cognitionis in via – contra naturam huiusmodi exitus ad actum erit non ex phantasmate, sed immediata inspectione videre. Et hoc attendens glossa dicit raptum esse elevationem contra naturam. Magistri autem attendentes primum et secundum dicunt esse *praeter naturam et supra*» (ivi, pp. 86-87).

² Compare invece nel *respondeo* di *IIa IIae*, q. 175, 1: cfr. *infra* nel testo, p. 426.

IIA IIAE, q. 175, 1, ad 1

Ad primum ergo dicendum quod naturale est homini ut in divina tendat per sensibilia apprehensionem, secundum illud *Rom.* 1, 20: "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt conspiciuntur". Sed iste modus quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis.

De veritate, q. 13, 1, p. 417

Ad primum igitur dicendum quod cognoscere Deum contingit multipliciter, scilicet per essentiam suam, et per res sensibiles, aut etiam per effectus intelligibles; similiter etiam distinguendum est de eo quod est homini naturale: uni enim et eidem rei est aliquid secundum naturam et contra naturam secundum eius status diversos eo quod non est eadem natura rei dum est in fieri et dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses, sicut quantitas completa est naturalis homini cum ad aetatem pervenerit perfectam, et alia huiusmodi, esset autem contra naturam pueri in perfecta quantitate nasceretur. Sic igitur dicendum est quod intelligentiae humanae secundum quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum, sed in sui principio, scilicet in statu viae, est naturale ei quod cognoscat Deum per creaturas sensibiles; est autem ei naturale quod perveniat ad cognoscendum Deum per se ipsum in sui consummatione, id est in statu patriae. Et sic, si in statu viae elevetur ad hoc quod cognoscat Deum secundum statum patriae, hoc erit contra naturam sicut esset contra naturam quod puer mox natus haberet barbam.

La risposta della *IIA IAE* nella sua estrema concisione è costruita su due assi antitetici: è naturale all'uomo elevarsi alle realtà divine, ma attraverso l'apprensione delle sensibili; non gli è naturale elevarsi ad esse astraendo dai sensi, come appunto, si vedrà, accade nel *raptus*. Ora poiché a ben vedere, l'espressione «non è naturale all'uomo» può significare «è sopra la natura dell'uomo», ma anche «è contro la natura dell'uomo», in quale delle due è usata? Indubbiamente nella prima, come testimonia sempre in *IIA IAE*, q. 175, ma nell'articolo 5 la riproposizione negli stessi termini della definizione magistrale data in q. 175, 1, arg. 1, e la spiegazione di questa accezione.

Alla domanda se durante il *raptus* l'anima di Paolo fu del tutto separata dal corpo, Tommaso, muovendo dalla definizione suddetta, spiega che cosa per un uomo sia 'secondo natura' e cosa la potenza divina debba compiere in lui al di sopra di essa, perché venga rapito alla visione di Dio. Poiché

l'anima è unita al corpo come sua forma naturale, ha una tendenza naturale (*naturalis habitudo*) a conoscere per conversione sulle sue immagini. Durante il rapimento la potenza divina non elimina tale tendenza naturale, poiché non muta lo stato dell'anima (l'anima resta infatti *in via*); ciò che invece per un momento le toglie è la sua conversione in atto alle immagini e realtà sensibili, perché di ostacolo all'elevazione a ciò che supera ogni immagine.¹ L'elemento centrale della riflessione di Tommaso è qui l'unione sostanziale dell'anima al corpo (ne è infatti la sua forma naturale) e ciò che ne consegue a livello conoscitivo, ovvero la sua tendenza naturale a conoscere sempre e comunque tramite conversione alle immagini; eliminare questa tendenza naturale sarebbe andare contro questa sua natura, finché l'anima è *in via*, invece interrompere soltanto a un certo punto questa sua modalità usuale di conoscenza è un andare sopra la sua natura.

La risposta del *De veritate*, alla luce del modello organicistico della vita naturale, mostra un altro aspetto del *raptus*, e con l'indicare in che senso è contro natura, dal punto di vista concettuale precede, ma anche prepara, l'accezione del *raptus* come elevazione *supra naturam* della *ua uae*. Per l'intelligenza umana, in qualsiasi stato si trovi, conoscere Dio è naturale, ma a seconda degli stati in cui si trova, tale conoscenza è differente. Nello stato meno perfetto, *in via*, analogo a quello dell'infanzia, naturale è conoscerLo attraverso le creature sensibili; nello stato finale, in patria, naturale è conoscerLo per se stesso: se *in via* lo conosce come in patria, ovvero per se stesso, ciò è contro natura, come lo è per un neonato avere la barba.

¹ «[...] dicendum quod [...] in raptu de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo “ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam”. Et ideo duo considerare oportet: primo quidem, quid sit homini secundum naturam; secundo quid divina virtute sit in homine fiendum supra naturam. Ex hoc autem quod anima corpori unitur tamquam naturalis forma ipsius, convenit animae naturalis habitudo ad hoc quod per conversionem ad phantasmata intelligat. Quod ab ea non aufertur divina virtute in raptu: quia non mutatur status eius, ut dictum est. Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur eius elevatio in id quod excedit omnia phantasmata [...]. Et ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma: fuit autem necessarium intellectum eius abstrahi a phantasmatis et sensibilium perceptione» (*ua uae*, q. 175, 5, *resp.*). Ma per maggiori dettagli di questo processo conoscitivo: «Intellectus autem humanus non convertitur ad sensibilia nisi mediantibus phantasmatis, per quae species intelligibiles a sensibilibus accipit et in quibus considerans de sensibilibus iudicat et ea disponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatis, necesse est quod abstrahatur a sensibus. Intellectus autem hominis, in statu viae, necesse est quod a phantasmatis abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri; quinimmo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam: quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur: ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatis, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quod homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus» (*ua uae*, q. 175, 4, *resp.*).

Tommaso nelle due opere assume la definizione magistrale secondo due accezioni distinte, ma che si integrano: il *raptus* è una elevazione contro natura, perché fa vedere Dio in se stesso, ovvero secondo la modalità di uno stato (quello della patria) che non è quello naturale del rapito, che infatti è *in via*; ma è anche sopra la natura, perché il modo naturale di conoscere non è eliminato, ma per un momento sospeso, facendo astrazione dai fantasmi immaginativi e dalla percezione sensibile. Per ritornare alla domanda iniziale, non si può dunque dire che le due definizioni si equivalgono, ma piuttosto che illustrano due aspetti distinti seppure concomitanti del *raptus*.

Passiamo ai due *respondeo*.

IIa niae, q. 175, 1, resp.

[...] dicendum quod raptus violentiam quandam importat [...]. "Violentum" autem dicitur "cuius principium est extra, nil conferente eo qui vim patitur", ut dicitur in 3 *Ethic*. Confert autem unumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem, vel voluntariam vel naturalem. Et ideo oportet quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod eius inclinatio tendit. Quae quidem diversitas potest attendi dupliciter. Uno quidem modo quantum ad finem inclinationis: puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, proiiciatur sursum. Alio modo, quantum ad modum tendendi: puta si lapis velocius proiiciatur deorsum quam sit motus eius naturalis. Sic igitur et anima hominis dicitur rapi in id quod est praeter naturam, uno modo, quantum ad terminum raptus: puta quando rapitur ad poenas [...]. Alio modo quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo quando abstrahitur a sensibili apprehensione, dicitur rapi, etiam si elevetur ad ea quae naturaliter ordinatur: dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; si- cut accidit in somno, qui est secundum naturam, unde non potest proprie raptus dici. Huiusmodi autem abstractio,

De veritate, q. 13, 1, resp., p. 417

Dicendum quod, sicut cuiuslibet alterius rei est quaedam operatio talis rei in quantum est haec res, ut ignis aut lapidis, ita etiam et hominis est quaedam operatio in quantum est homo quae est ei naturalis. In rebus autem naturalibus dupliciter contingit transmutari rem aliquam a sua naturali operatione: uno modo ex defectu propriae virtutis, undecimque talis defectus contingat sive ex causa extrinseca sive intrinseca, sicut cum ex defectu virtutis formativae in semine generatur fetus monstruosus; alio modo ex operatione divinae virtutis cui omnis natura ad nutum oboedit, sicut fit in miraculis, ut cum virgo concipit vel caecus illuminatur: et similiter etiam homo a sua naturali et propria operatione dupliciter immutari potest. Est autem hominis propria operatio intelligere mediante imaginatione et sensu: operatio enim eius qua solis intellectualibus inhaeret, omnibus inferioribus praetermissis, non est eius in quantum est homo sed in quantum in eo aliquod divinum existit, ut dicitur in X Ethicorum; operatio vero qua solis sensibilius inhaeret praeter intellectum et rationem non est eius in quantum est homo sed secundum naturam quam cum brutis habet communem. Tunc igitur a naturali modo suae cognitionis transmutatur quando a sensibus ab-

ad quaecumque fiat, potest ex triplici causa contingere. Uno modo ex causa corporali: sicut patet in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo ex virtute daemonum: sicut patet in arreptitiis. Tertio ex virtute divina. Et sic loquimur nunc de raptu: prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernatura-
lia cum abstractione a sensibus; secundum illud Ezech. 8, 3: «Spiritus elevavit me inter terram et caelum et adduxit me in Ierusalem, in visionibus Dei». Sciendum tamen quod rapi quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem a sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat, sicut cum aliquis patitur evagationem mentis praeter propositum. Sed hoc non ita proprie dicitur.

stractus aliqua praeter sensum inspicit. Haec ergo transmutatio quandoque fit ex defectu propriae virtutis, sicut accidit in phreneticis et aliis mente captis, et haec quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis sed magis depres-
sio; aliquando vero talis abstractio fit virtute divina et tunc proprie elevatio quaedam est quia, cum agens assimilet sibi patiens, abstractio quae fit a virtute divina, quae est supra hominem, est in aliquid altius quam sit homini naturale.

La principale differenza tra ciò che viene detto nella *na nae* e nel *De veritate* consiste nell'assumere nella *na nae* la definizione di violenza di Aristotele come elemento centrale chiarificatore della modalità conoscitiva extra naturale durante il *raptus*, e ciò alla luce del principio che violenza è andare contro l'inclinazione naturale di una cosa o persona, inclinazione che può riguardare il suo fine o termine stesso (per esempio per un sasso il cadere in basso), oppure, come essa si estrinseca (per esempio la velocità naturale di un sasso lasciato cadere in basso, la conoscenza per l'uomo della verità tramite i sensibili); nel *De veritate* nell'istituire piuttosto uno stretto e rigoroso parallelismo tra modificazione di un'operazione propria del mondo naturale e quella propria dell'uomo in ambito conoscitivo, e nell'articolata individuazione di due tipi di *raptus* uno per carenza, l'altro per eccedenza, a seconda della loro diversa origine, corrispettivi ai vari scarti reperibili in natura per cause organiche intrinseche o estrinseche: come in ambito biologico o fisiologico un'operazione naturale può subire una modificazione o per difetto di una sua virtù o potenza intrinseca (un difetto di virtù formativa nel seme produce un feto mostruoso, non normale) o per l'intervento della virtù divina (l'azione di Dio dà origine ai miracoli, eventi che derogano dal corso della loro natura propria, come è per esempio per una vergine concepire, per un cieco vedere), così avviene per l'uomo. Poiché sua operazione propria, come più volte detto, è aristotelicamente conoscere per mezzo del senso e dell'immaginazione, quando non conosce così, non è più propriamente uomo, ma si pone o alla stregua di un essere divino o decade a livello

di bruto. Egli subisce una modificaione nel suo modo naturale di conoscerre quando estraniato dai sensi, vede qualcosa *praeter sensum*; tale modificaione può aver luogo o per un difetto di virtù naturale conoscitiva, come avviene nei pazzi,¹ ma in questo caso l'alienazione dai sensi è degradazione piuttosto che elevazione, oppure per virtù divina e allora è propriamente un'elevazione: infatti in base al principio aristotelico che l'agente rende simile a sé il paziente, tale alienazione in quanto operata dalla virtù divina, che è sopra l'uomo, avviene verso qualcosa di più alto rispetto a ciò che è naturale all'uomo stesso.

Se la differente origine delle cause dell'astrazione dalla percezione sensibile è rintracciabile, ma non in maniera così estesa e ben articolata come nel *De veritate*, anche nella *IIa IIae*, dove tra l'altro è elencata con la causa fisiologica e con la virtù divina, anche la virtù demoniaca e così nei 'fuori di mente' rientrano anche i posseduti dal demonio e il mondo marginale e degradato dei pazzi si amplia anche a costoro, altri due motivi sono invece presenti nella *IIa IIae* e assenti nel *De veritate*: la differenza rispettivamente tra *raptus* e sonno e quella tra *raptus* e distrazione. Né il sonno né la distrazione per motivi diversi possono dirsi rapimenti in senso proprio: il sonno perché, sebbene come il *raptus* comporti astrazione dai sensi, resta un fenomeno secondo natura; la distrazione, che pertanto si pone a un gradino inferiore rispetto al sonno, perché comporta per la mente soltanto uno stornare – e non di proposito – l'attenzione alle cose cui si applicava.

Ma chi è storicamente nel *respondeo* della *IIa IIae*, q. 175, 1 il rapito *ex virtute divina*? A me sembra che Tommaso non si riferisca ancora alla figura del rapito per eccellenza, ovvero a Paolo al terzo cielo e alla sua visione di Dio per essenza, di cui tratta specificamente a partire dall'articolo terzo, ma piuttosto al profeta estatico, la cui elevazione per effetto dell'astrazione dai sensi è limitata ad *aliqua supernaturalia*, non riguarda pertanto Dio in se stesso, e che Tommaso riconosce nella figura di Ezechiele, esplicitamente citato.² E che nella categoria dei rapimenti *ex virtute divina* sia individuabile una precisa gerarchia secondo il diverso grado di forza di astrazione dai sensi, Tommaso lo ammette sinteticamente in *IIa IIae*, q. 175, 3, ad 1 e, sulla scorta dell'insegnamento di Agostino nel libro 12 *De genesi ad litteram*, più in dettaglio nel *De veritate*, q. 13, 2 dove tra l'altro ricorda che nelle Scritture *excessus mentis*, estasi e *raptus* sono sinonimi.³

Afferma infatti Tommaso:

¹ Per una presentazione di passi tommasiani sulla pazzia e il furore come modalità dell'*excessus*, cfr. P. A. KWASNIEWSKI, *Transcendence, Power, Virtue, Madness, Ecstasy, Modalities of Excess in Aquinas*, «Mediaeval Studies», 66, 2004, pp. 129-181, in part. p. 158 sgg.

² Cfr. *supra* cit. nel testo p. 426.

³ Per tutto ciò cfr. B. FAES DE MOTTONI, *Excessus mentis, alienatio mentis, estasi, raptus nel Medioevo*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, Firenze, 2005, pp. 167-184.

IIa IIae, q. 175, 3, ad 1

[...] dicendum quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter. Uno modo ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David dicentis "Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax". Tertio ut contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli et etiam Moysi. Et satis congruenter: nam sicut Moyses fuit primus Doctor Iudeorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.

De veritate, q. 13, 2, pp. 421-422

Ad id quod ultimo quaerebatur dicendum quod excessus mentis, extasis et raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur et significant elevationem quandam ab exterioribus sensibilibus quibus naturaliter intendimus ad aliqua quae sunt supra hominem. Sed hoc dupliciter contingit: quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, ut videlicet cum quis exterioribus sensibus et rebus utitur sed tota sua intentio divinis inspiciendis et diligendis intendit: et sic in excessu mentis sive extasi aut raptu est quilibet divinorum contemplator et amator [...]. Alio modo secundum quod in usu praedicta nomina magis habentur, fit extasis aut raptus aut excessus mentis cum aliquis etiam actu ab usu sensuum et sensibilium rerum abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda; videtur autem supernaturaliter praeter sensum et intellectu et imaginatione, sicut in quaestione De prophetia dictum est. Et ideo duplē raptum distinguit Augustinus XII Super Genesim ad litteram: unum quo mens rapitur a sensibus ad imaginariam visionem et sic accidit in Petro et Iohanne Evangelista in Apocalypsi, ut ibidem Augustinus dicit; alium quo mens rapitur a sensu et imaginatione simul ad intellectualem visionem. Et hoc quidem dupliciter: uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum per alias intelligibiles immissiones, quod est proprie angelorum et sic fuit extasis Adae [...]; alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam, et ad hoc fuit raptus Paulus, ut dictum est.

Anche in questo caso tra i due testi sono riscontrabili alcune differenze: anzitutto per quanto concerne l'oggetto del rapimento: nella *IIa IIae* è la verità divina, nel *De veritate* un più generico «realtà sopraumane»; poi mentre

nella *IIa IIae* si afferma che la verità divina si contempla o per similitudini imaginative come è avvenuto per Pietro, o per effetti intelligibili come è accaduto a Davide, o nella sua essenza come è capitato a Paolo e a Mosè, nel *De veritate* ciò è spiegato distinguendo nettamente un duplice livello di estraniazione dalla realtà sensibile e facendo entrare in campo altri attori (Giovanni Evangelista, gli angeli, Adamo): vi è infatti un livello più basso di alienazione sensoriale durante il quale il soggetto rapito continua ad avere in attività i cinque sensi esteriori, ma non li esercita per conoscere la realtà sensibile, poiché la sua attenzione è avulsa da essa e tutta concentrata verso la visione interiore del divino, oggetto del suo amore, e questo è proprio di ogni contemplativo; vi è poi un livello più profondo e radicale di alienazione (quello per cui più propriamente si parla di *raptus*), che si ha quando il soggetto rapito non ha più di fatto (*actu*) in attività i sensi e non conosce più la realtà sensibile, perché rapito verso realtà che sono soprannaturalmente al di là del senso, dell'immaginazione e dell'intelletto. Al primo livello corrisponde il rapimento dai sensi alla visione immaginativa di Pietro e di Giovanni l'Evangelista nell'Apocalisse di cui parla Agostino; al secondo il rapimento simultaneamente dai sensi e dall'immaginazione alla visione intellettuale, il quale a sua volta è duplice: o perché con esso Dio è conosciuto attraverso rappresentazioni intelligibili, ciò che è proprio degli angeli ed è accaduto ad Adamo nella sua estasi, o per stesso, come è avvenuto a Paolo.

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Da questo primo esame si possono trarre principalmente due osservazioni: profezia e *raptus* sono due fenomeni in continuità e si saldano nelle singolare e complessa figura di Mosé. Dire che sono in continuità non è subordinare il *raptus* alla profezia, come sembra intendere von Balthasar, né ritenere che in conseguenza di ciò il *raptus* venga a perdere il suo valore autonomo e di assoluto rilievo. Tale valore rimane, anche se Tommaso ha un'attenzione particolarissima per la componente fisiologica del *raptus*,¹ tanto da dedicarle i primi due densi articoli della q. 175, ma il doppio, ben quattro, è dedicato alla singolarità del *raptus* di Paolo; e di essi, quello centrale sulla sua visione per essenza di Dio, qui non specificamente trattato, forse potrebbe essere visto anche come una ferma rivendicazione da parte di Tommaso contro quel movimento dottrinale, particolarmente vivace nel primo trentennio del secolo XIII e condannato nel 1241, che riteneva che mai, e quindi tanto meno *in via*, Dio da nessuno potesse essere visto nella sua essenza. L'eco di questa condanna soprattutto negli ambienti domenicani ai tempi di Tommaso non era ancora sopita, considerato che nel 1256 (dunque mentre

¹ Meno avvertita dai suoi predecessori medievali, seppure già ampiamente sottolineata da Agostino.

Tommaso si accingeva a trattare la fine del suo commento alle *Sentenze*) il capitolo generale di questo ordine per la terza volta nel breve giro di tredici anni, invitava i frati a cancellare dai loro libri gli errori condannati nel 1241¹ e la ferma posizione di Tommaso che non solo in Paolo ma anche in Mosè individua due viatori detentori di questo privilegio eccezionale, potrebbe giustificarsi anche in questo contesto di opposizione dottrinale contro la tesi dell'assoluta invisibilità di Dio.

La riflessione di Tommaso nel *respondeo* degli articoli 1 della *IIa IIae* e del *De veritate* delinea un quadro in cui mostri e miracoli, pazzi, ossessi e rapiti sono accomunati, perché rappresentano seppure a titolo diverso, l'alterità, la devianza rispetto alla norma, dove norma è ciò che è secondo natura, ovvero naturale: il crescere secondo ritmi biologici (e il feto mostruoso, espressione di un disordine di natura, contraddice a ciò), non concepire o vedere se non se ne danno strutturalmente, fisiologicamente le condizioni (e il miracolo deroga a tutto ciò), conoscere la verità attraverso la mediazione del sensibile (e il pazzo, il posseduto, il rapito per cause diverse, ma comunque tutte indipendenti dalle loro volontà, conoscono facendo astrazione e astraendosi dal sensibile). E la definizione di violenza che Tommaso con grande pregnanza pone in apertura del *respondeo* della 171, 1, sintetizza efficacemente come ogni trasgressione rispetto alla norma, sia in un fenomeno di natura che in un evento miracoloso o in un soggetto conoscitivo (e dunque anche nel rapito), sia causata da un principio che non è loro costitutivo e subita da essi passivamente senza cooperazione alcuna.

La violenza nel *raptus* allora non indica né la rapidità, né l'imprevedibilità di esso (anche se questi elementi sono presenti), ma per chi è preso da esso l'innaturalità del suo processo conoscitivo dovuta alla sospensione delle funzioni proprie della sensibilità che connottano la conoscenza umana. La causa di questa sospensione non risiede nel rapito, che passivo la subisce senza contrastarla (ecco anche perché il *raptus* è violenza) ma, per quanto attiene al *raptus* alle realtà divine, è dovuta alla virtù divina, che analogamente a ciò che accade per il miracolo, può operare un tipo di conoscenza contraria a quella naturale dell'uomo in condizioni normali.

¹ Cfr. J.-P. TORRELL, *La vision de Dieu "per essentiam" selon saint Thomas d'Aquin*, in *Recherches Thomasiennes*, Paris, 2000, p. 178.

JEAN-LOUIS FOURNEL

L'IMPOSSIBLE THALASSOCRATIE:
LA MER DANS LA PENSÉE POLITIQUE
DE TOMMASO CAMPANELLA

Il signore del mare sempre della terra fu anco signore.¹

SUMMARY

At the turn of the sixteenth and seventeenth centuries, more than a century after the discovery of America, European thought definitely shifted from a ‘mediterranean’ to an ‘oceanic’ dimension. The New World map and the developing jurisdiction on the sea lead Campanella to reflect on his ‘imperial’ aspirations. However, while the last chapter of *Monarchia di Spagna* was devoted to navigation, the issue apparently disappeared in later works. This essay discusses the role of the sea in Campanella’s reconstruction of world history, and shows that the isle of the *Città del Sole* should be seen as an utterly a-utopian illustration of the latter. Rather, the *Heliaca* of the *Egloga al Delfino* suggests that in the Old World the sea revokes the Golden Era that was announced and hoped for.

1. HÉRITAGE ET PARADOXES

TOMMASO CAMPANELLA est natif de la Calabre,² une terre de frontière qui regarde plus vers la mer que vers la lointaine capitale du *Regno*: le plus court chemin pour se rendre de la pointe calabraise de la botte à la cité parthénopéenne n'est-il pas de passer par la mer? C'est ce qu'illustre de façon tragique l'entrée dans le port de Naples des galères qui reviennent à leur port d'attache après avoir mâté la rébellion de 1599, avec à leur bord des dizaines de prisonniers, dont, Campanella, et, en sus, quelques rebelles pendus haut et court au sommet des mats pour impressionner les populations. Et la Calabre n'est-elle pas également aussi le bastion de la chrétienté face à cet empire ottoman dont les navires infestent les côtes de la mer Ionienne (ces mêmes navires infidèles que les révoltés de 1599 contactèrent pour y chercher quelque improbable soutien)? Or, l'empire ottoman est le seul rival potentiel de l'Espagne pour la Monarchie universelle si l'on suit ce qu'écrivit Campanella dans les *Discorsi ai principi d'Italia*, un empire ottoman

¹ *Mon. Spagna*, p. 228.

² Le dominicain revendiquera cette origine jusqu'à son dernier texte l'*Eglogue au Dauphin*, écrit quelques mois avant sa mort (*Poesie*, pp. 615 sqq.).

qui hésite constamment dans son histoire entre un pari thalassocratique et la conquête de l'Europe du centre et de l'est.

La mer a ainsi une présence nécessaire dans la vie de Campanella avant même d'en avoir une dans ses écrits, dans sa pensée. Mais ce n'est pas là le plus important. La mer c'est d'abord et avant tout chez Campanella l'espace qui permet de poser différemment la question de l'universalité et la question de l'Empire (ce qu'avait déjà mis en scène l'Arioste à sa façon au travers de sa si particulière géographie méditerranéenne). Ce n'est pas un hasard à cet égard si le dernier chapitre de la *Monarchia di Spagna*, rédigée pour l'essentiel en 1598,¹ s'intitule *Della navigazione*. Et pourtant, la tradition impériale s'inscrit d'abord dans un espace terrien, un espace qui induit d'ailleurs la catégorie de *limes* ou de frontière et donc la réflexion (ambiguë et contradictoire) sur les limites d'une domination conçue pour ne pas en avoir. De même, l'Empire romain entretient une certaine familiarité avec son *mare nostrum*, mais en en faisant une sorte de lac qui interrompt à peine la continuité des territoires dominés par l'*Urbs* (contrairement à Carthage la vaincue qui se pense d'abord comme une ville maritime, contrairement aux Phéniciens pour lesquels la mer est la matrice même de leur identité de commerçants). Enfin, autre paradoxe, l'héritier proclamé de cet empire romain, le Saint Empire Romain Germanique, s'affirme comme radicalement continental et s'ancre profondément en terre allemande, dans le cœur de l'Europe.

L'adage («Il signore del mare sempre della terra fu anco signore») que j'ai choisi en exergue de cette étude suscite plus de trouble et de perplexités que d'éclaircissements. Il semble très juridique (la question du *dominio*, de la *signoria*) mais ne l'est pas complètement: il eût été à cet égard peut-être moins ambigu d'utiliser justement la notion de *dominio* et celle de *signoria* plutôt que leur incarnation personnalisée dans le substantif *signore*. On croit reconnaître un *topos*: la sentence sonne comme un dicton. Giovanni Botero écrit d'ailleurs: «si dice volgarmente che chi è padrone del mare è anco padrone della terra»; il ajoute d'emblée que c'est là «cosa manifestamente contraria alla ragione e alla esperienza».² Si on le dit «volgarmente» c'est que le dicton ne fait pas partie du discours savant, qu'il court sur toutes

¹ Je suis en l'occurrence la chronologie proposée par Germana Ernst dans son édition de la *Monarchie d'Espagne* (voir *Mon. Spagna*, pp. xv-xvii). Pour la discussion complète sur la chronologie, avec la critique de la chronologie proposée par Luigi Firpo qui renvoyait l'écriture à la deuxième partie de l'année 1600 (donc après la conjuration de 1599 et l'arrestation de l'auteur), on se référera à l'édition de la première rédaction de la *Monarchia di Spagna* par Germana Ernst (Naples, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1989).

² G. BOTERO, *Ragion di stato*, x, 8, a cura di Luigi Firpo, Bologna, Forni, 1990, p. 298 (il s'agit de l'avant-dernier chapitre du dernier livre, très militaire, du traité). On remarquera qu'il utilise au passage un substantif plutôt matérialiste (*padrone*), privé de connotation juridique.

les bouches, un peu comme cette «ragion di stat» dont parle même les «barbiers» selon l'anecdote bien connue. Ceci dit, on n'a pas hélas sous la main une tentative de systématisation de la question maritime équivalente à celle de Botero pour la raison d'État et on peine d'autant plus à trouver une source de l'adage antérieure au xvii^e siècle qu'avant la navigation océanique, la réflexion sur la mer était nécessairement d'une tout autre nature dans un monde largement eurocentriste et eurocentré, terrien bien plus que maritime. Et pourtant, Campanella insiste sur l'historicité (quasiment «naturelle») de son affirmation au travers de l'adverbe *sempre*.

Entre la fin du xv^e et la fin du xvii^e siècle, se développe un débat sur la mer comme donnée juridique et politique. Pourtant, dans l'ensemble de son œuvre, Campanella choisit d'éviter soigneusement de reprendre les termes majeurs de cette «bataille des livres»:¹ l'opposition entre les notions de *mare liberum* et de *mare clausum* qui fait s'affronter, d'un côté, les Hollandais (Grotius) nourris des lectures de la néo-scolastique espagnole (Soto, Vitoria, Vasquez de Menchaca) et, de l'autre, certains Anglais (Selden), les Vénitiens (Sarpi) ou d'autres Espagnols, ou Portugais (Freitas) plus politiques et moins philosophes.² Campanella n'accorde pas plus d'importance à des sujets aussi essentiels dans cette perspective que les zones de pêche, la délimitation de ce que l'on nommera plus tard «les eaux territoriales» ou, surtout, la question essentielle de la légitimité de la guerre de course, ou plus brutalement, de la piraterie, question elle-même liée à la place du commerce dans cette réflexion sur la mer. Que signifie donc ce renversement de la proposition théoriquement plus attendue (même si, aux dires de Botero, elle est moins *vulgare*) selon laquelle «celui qui est seigneur de la terre est seigneur de la mer»?

¹ L'expression date de l'époque. Sur ce point on se référera à l'introduction et à la bibliographie de Tullio Scovazzi dans son édition du *Dominio del mare Adriatico* de Paolo Sarpi (Torino, Giappichelli, 2001).

² Voir H. GROTIUS, *Mare liberum. De la liberté des mers*, Caen, 1990 (le titre précis de l'ouvrage, rédigé en 1609 et tiré d'un plaidoyer en défense du droit de prise des corsaires hollandais intitulé *De jure praedae commentaribus*, est *Mare liberum sive de jure Bativis competit ad Indiana commercia dissertatio*. Grotius reprend la question dans son chef d'œuvre *Le Droit de la guerre et de la paix* (livre II, chapitre III) en nuancant son opposition avec le Vénitien Paolo Sarpi. Pour Sarpi, voir les cinq écrits datant de 1612 et réunis sous le titre *Dominio del mare Adriatico della Serenissima Repubblica di Venezia* (*op. cit.*). Voir aussi parmi les tenants du *mare clausum*, le Portugais Serafim Freitas, auteur d'un *De justo imperio lusitanorum asiatico*, publié en 1625 comme réponse à Grotius (édition moderne préparée par Marcello Caetano, Lisboa, Istituto Nacional de Investigacao científica, 1983). Du côté des Anglais sont souvent cités le livre publié en 1635 par John Selden, *Mare clausum seu de dominio maris libri duo* (*Of the Dominion, or ownership of the sea*, New York, Arno Press, 1972) ou les écrits de Walter Raleigh (tel ses *Observations touching Trade and commerce with the Hollander and other Nations*, London, 1653). Non sans quelque paradoxe, les Anglais qui, depuis la reine Elysabeth et son corsaire Francis Drake, revendiquent contre les Espagnols la liberté de navigation partout n'embrassent théoriquement le parti du *mare liberum* qu'à la fin du xvii^e siècle.

Cette dernière affirmation, qui fonde les avis des tenants du *mare clausum*, pouvait compter pourtant en Italie sur de fervents défenseurs chez les penseurs vénitiens très attachés à la domination sans partage de la Sérénissime sur «son» golfe, l'Adriatique – mais aussi chez les Génois pour la mer Ligure¹ voire chez les Toscans pour la mer Tyrrhénienne. Il semble que Campanella veuille voir les choses de la mer, à partir d'une perspective renversée, «maritime», inédite et plutôt originale. Pourtant, il ne va pas développer au-delà de la *Monarchia di Spagna* cette étonnante intuition et délaissé notamment la question aussi bien dans les *Antiveneti*² que dans le chantier de la *Monarchia di Francia* au cours des années trente (alors même que l'on sait l'importance que lui accorde le gouvernement de Richelieu³). C'est ce faisceau de tensions contradictoires dont il faudra ici tenter de rendre compte.

Pour ce faire, je m'arrêterai sur deux points. J'aborderai d'abord les effets du passage à une perspective «océane» (avec l'abandon explicite d'une logi-

¹ Cf. PIETRO BATTISTA BORIGHI, ou BURGUS, *De dominio Serenissimae Genuensis Reipublicae in mari Ligustico libri II*, 1641.

² Et pourtant les *Antiveneti* auraient pu se prêter en 1606 à une prise de position sur ce point si l'on pense au *topos* des historiens vénitiens qui, depuis Sabellico, proclament la seigneurie de Venise sur la mer, en rappelant cette espèce de donation de Constantin maritime et inversée que fut la concession par le pape Alexandre III de la *signoria* sur l'Adriatique en 1177 (cf. MARC'ANTONIO SABELLICO, *Decadis Prima liber vii*, in *Istorici veneziani*, Venezia, 1718, p. 160). Francesco Sansovino, que Campanella connaît probablement parle de «signoria del mare per ragion di guerra» (cf. F. SANSOVINO, *Le cose notabili della città di Venetia*, Venetia, 1666, p. 41). Sarpi refuse cette justification pour la seigneurie sur l'Adriatique car il ne veut pas se fonder sur un privilège pontifical.

³ Voir, sur ce point, le chapitre intitulé «De la puissance de la mer» dans le *Testament politique* de Richelieu. Richelieu y cite Antonio Perez qui donne à Henri IV un conseil laconique «Roma, Consejo y mar» (RICHELIEU, *Testament politique*, Bruxelles, Complexe 1990, p. 99). Dans le même passage, il remarque que «la mer est celui des héritages sur lequel tous les souverains prétendent plus de part, et cependant c'est celui sur lequel les droits d'un chacun sont moins éclaircis» d'où le fait qu'«en un mot, les vrais titres de cette domination sont la force et non la raison. Il faut être puissant pour prétendre à cet héritage» (*ibidem*). Dans un «discours à Philippe III» de 1598, resté manuscrit jusqu'au XIX^e siècle et qu'on a longtemps cru d'Antonio Perez, mais qui est aujourd'hui attribué à Baltasar Álamos de Barrientos, il est écrit (seule occurrence d'énoncé contemporain très proche de celui de Campanella qu'il m'aït été donné de trouver) que «y si este año no se hiciere senor de sus enemigos, seralo en los vensideros; que ya sabemos que quien fuere senor de la mar, lo será de la tierra» (A. Perez [sic], *L'Art de gouverner. Discours adressé à Philippe III (1598)* publié pour la première fois en espagnol et en français, préparé par J.-M. Guardia, Paris, Plon, 1867, p. 201). Dans le même texte, poussant à son terme la logique de sa perspective «maritime», l'auteur remarquait que, s'il est pourvu d'une puissante flotte, le roi d'Espagne «n'aura plus à se préoccuper d'entretenir à grands frais des armées régulières ni de ces conquêtes considérables qui sont périlleuses pour les monarques de haut rang» (*ibidem*, p. 211). On retrouve là une sorte de préfiguration de cet empire d'un nouveau type que Campanella appellera de ses vœux dans les années trente en confiant au roi de France le soin d'instaurer une domination indirecte sur le continent européen, fondée sur l'influence et l'hégémonie plutôt que sur la conquête.

que «méditerranéenne»¹). Dans un second temps je m'attarderai sur le traitement juridico-politique de la question et formulerai quelques hypothèses sur la disparition progressive de la mer dans les textes campanéliens et l'impossibilité dans sa pensée d'une thalassopolitique ou d'une thalassocratie.

2. DES «TRE SPANNE DI MARE»² À L'OCÉAN INFINI: LA QUESTION DE LA «NAVIGAZIONE»

La mer redevient de fait un enjeu et un pivot de la réflexion politique dès lors qu'elle se fait océan. Dès lors que l'on dépasse les colonnes d'Hercule et le petit cabotage septentrional de la Mer du Nord, de la Manche et de la Baltique, l'étendue des eaux redevient à la fois source d'inconnu, ébauche de découvertes, menace de mort, promesse de richesses, source d'imaginaires renouvelés et ouverture vers d'autres terres dites «nouvelles».³ Dans ses *Discorsi ai principi d'Italia* (achevés en 1609 mais dont la rédaction remonte aux années 1590), Campanella relève que l'Espagne possède «il dominio di quasi tutto l'oceano che è inestimabile, poiché gli antichi appena tutto il Mediterraneo ottennero, il quale è come un fiume piccolissimo di quel mare immenso che cinge tutto il mondo ed è tanto spazioso e profondo; talché non vi è signoria oggi nel mondo, né ce n'è stata, che arrivi alla decima parte dell'imperio spagnuolo e questo non senza miracolo divino».⁴ Dans cette série de discours politiques qui confronte les deux grands empires du

¹ L'adjectif «méditerranéen» est à entendre comme une dénomination technique qui renvoie à toutes les mers entourées de terres relativement proche (telles la Baltique, la mer du Nord, la mer Noire etc.) et non comme une simple référence à la Mer Méditerranée. C'est d'ailleurs l'utilisation qu'en fait Giovanni Botero dans sa *Relatione del mare* en transformant le terme de *mediterraneo* en un nom commun désignant une catégorie de mer: «ogni mare che sta in mezzo alla terra» (GIOVANNI BOTERO, *Relatione del mare*, publiée dans ses *Relazioni universali*, Venetia, Giunti, 1640, p. 263). Voir aussi, sur cette question, les remarques très justes de Marica Milanesi dans l'introduction à son édition des *Navigazioni e viaggi* de Ramusio (Torino, Einaudi, 1980): «il mondo della prima metà del '500 è ancora un mondo di mediterranei, un mondo le cui aree economiche e culturali si sistermano intorno a mari chiusi, o comunque raccolti fra terre le quali garantiscono le comunicazioni. Tali il Mediterraneo, il Mare del Nord, il Baltico, il Mar dei Caraibi dei primi insediamenti spagnoli nel Nuovo Mondo; tale lo stesso Oceano indiano che unisce l'Asia meridionale alla costa dell'Africa, ma tale anche il deserto con le sue oasi-isole [...]» (p. xiv) et, plus loin «Ramusio sceglie la divisione spaziale: e non per masse continentali, ma per aree omogenee di occupazione umana [...]. Veneziano, e quindi cittadino di uno stato che ha come 'base territoriale' il mare, egli vede il mondo come un susseguirsi di mari circondati da terre» (p. xxvi).

² T. CAMPANELLA, *Agl'Italiani che attendono a poetar con le favole greche*, v. 1 (in *Poesie*, p. 193).

³ Même s'il ne s'agit pas ici de remettre en cause la thèse braudélienne (sa Méditerranée au temps de Philippe II est fondée sur un autre type de recherches historiques), il n'est pas sans intérêt de constater que certains lettrés importants, au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, proclament sans ambages, comme Campanella le fait, le basculement de l'équilibre des relations maritimes de la mer fermée vers les océans ouverts.

⁴ *Discorsi ai principi*, discorso v, p. 118.

temps, l'empire ibérique et l'empire ottoman, pour affirmer que le premier a vocation à créer une monarchie universelle, dans laquelle les Etats italiens joueraient un rôle important et dont le pape serait le véritable souverain, c'est donc bien la domination de la mer qui marque l'universalité de l'Empire.

Les Turcs en revanche selon Campanella n'ont rien d'une thalassocratie.¹ Ils ont en effet constitué un empire plutôt terrien dont l'unité dépend de la conquête de territoires de proche en proche,² conquête fondée sur la division des Chrétiens.³ On peut penser à cet égard aux remarques de René de Lucinge dans son *Histoire de l'origine, progrez et declin de l'Empire des Turcs* où il souligne que la faiblesse des Turcs est maritime, faute de bons ports et de bons marins dans les mers du Levant.⁴

Campanella semble attaché à une conception qui fait de la mer l'élément dominant dans le monde.⁵ Il évoque d'ailleurs de façon traditionnelle le grand anneau maritime qui entoure la terre.⁶ Mais, tirant toutes les conséquences de l'écroulement de la vieille conception de l'Océan comme mystérieuse limite infranchissable, il fait aussi de la mer un espace de communication. Or c'est bien cette communication universelle nouvelle qui consent à l'Empire espagnol de prétendre réaliser l'unité du monde, voulue par Dieu et qui reste au cœur de tous les projets politiques de Campanella. Les Espagnols peuvent revendiquer des droits sur le Nouveau Monde parce que, selon l'appendice à la *Monarchie du Messie*, «ils ont mis le monde entier en

¹ Contrairement au mot que l'on prête au Sultan au début du XVI^e siècle, lequel aurait déclaré aux Vénitiens «Jusqu'ici la mer était votre épouse maintenant elle est à moi» (cité in C. SCHMITT, *Terre et mer*, Paris, 1985, p. 27). On rapprochera l'anecdote du bon mot anti-vénitien de Du Bellay qui se moque de ces «vieux coquz» qui vont «espouser la mer, dont ils sont les maris et le Turc l'adultère» (JOACHIM DU BELLAY, *Regrets*, édition de E. Courbet, cxxv, Paris, Garnier, 1931, p. 231).

² *Discorsi ai principi*, discorso iv, pp. 108-111.

³ Voir aussi sur ce point le chapitre xxx de la *Monarchia di Spagna*. Il est clair qu'à cet égard la vision de Campanella reste eurocentrée (mais on retrouve la même perspective à certains égards chez Fernand Braudel) et n'accorde pas toute l'importance qu'elle mérite à l'extension de l'empire ottoman en direction de l'est et de l'Océan indien, sous-estimant les efforts maritimes des Turcs pour rivaliser et abattre la puissance maritime portugaise dans cette région du monde. Voir sur ce point l'étude de P. JOHNSON BRUMMETT, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the age of discovery*, Albany, State University of New York Press, 1994.

⁴ R. DE LUCINGE, *Histoire de l'origine, progrez et declin de l'Empire des Turcs*, Paris, 1614, III, 7 chapitre intitulé «De quel endroit l'on pourroit plus aisement attaquer le Turc pour le desfaire ou par mer ou par terre».

⁵ Voir sur ce point, J.-M. BESSE, *Les grandeurs de la terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance*, Lyon, ENS Editions, 2003, p. 106 (selon la majorité des géographes/cosmographes la mer occupait 90 % de la surface du globe). En tout cas, Campanella ne remet pas en cause cette opinion, contrairement à Botero qui dans sa *Relatione del mare* insiste sur le fait que la surface des terres émergées est plus importante que celle de la mer (*op. cit.*, pp. 252-264).

⁶ *Discorsi ai principi*, discorso v, p. 118 et cf. J.-M. BESSE, *op. cit.*, p. 58 (Botero va cette fois dans le même sens).

communication» grâce à la «navigation».¹ La mer peut devenir potentiellement l'espace privilégié de déploiement de la prophétie johannique sur l'unification du troupeau sous un seul berger car elle représente un élément qui ne laisse aucune place à la pensée de la frontière et de la division. Dans le *topos* juridique selon lequel la mer est *res nullius*, Campanella ne retient que le fait que l'on ne peut pas lui appliquer l'ancrage territorial d'une pensée juridique des *domini* juxtaposés, d'une taxinomie de territoires sur lesquels des sujets différents peuvent arguer d'un droit de propriété.

C'est dans ce cadre que s'inscrit la référence répétée chez Campanella (selon ce qui est aussi un autre lieu commun de l'époque)² à la boussole (la *calamita*) dans la triade qui constitue le symbole de la nouveauté du xviiie siècle poudre (ou canon ou arquebuse) / boussole / imprimerie. Pour Campanella, ces inventions humaines sont des signes divins qui manifestent l'entrée dans une nouvelle ère qui devrait être marquée par l'unification du monde sous la vraie foi. Dans les *Discorsi ai principi d'Italia* il établit d'ailleurs explicitement, d'une part, le lien entre la boussole et le basculement d'une perspective méditerranéenne à une logique océane et, d'autre part, le fait que ce sont les Espagnols et eux seuls qui sont capables de donner une importance historique à la découverte. Il souligne ainsi que «tutte queste cose senza che Spagna s'avedesse, servono più a lei che ad altri, perché il Mediterraneo senza calamita si navigava, ma il loro oceano non così».³ On en trouve une confirmation dans le site propre de la péninsule ibérique, promontoire lancé vers la mer, au bout de l'Europe «più propinquu al Mondo Nuovo e alla navigazione».⁴

Les Espagnols, et les Italiens, sont ainsi du côté d'une sorte de modernité maritime catholique et la poésie moderne doit délaisser les fables antiques pour chanter les aventures marines de notre temps. Par opposition, les Grecs appartiennent au passé, la réflexion poétique se liant à la nouvelle géographie du monde pour saper l'aristotélisme qui fut toujours le grand ennemi du dominicain calabrais.⁵ Il est à cet égard significatif que dans sa canzone *Agl'Italiani che attendono a poetar con le favole greche*,⁶ Campanella, dès les premiers vers, oppose les Grecs anciens dont la domination s'étendit sur «tre spanne di mare» à la moderne Italie «che mari e terra senza fraude con senno ed armi in tutto il mondo ottenne e del cielo alle chiavi perven-

¹ *Mon. Messiae 2002*, pp. 432-433 («orbem totum communicantibus»).

² Cf. P. BURKE, *America and the rewriting of World History*, in *America in European Consciousness (1493-1750)*, edited by K. Ordall Kupperman, Chapell Hill and London, University of North Carolina Press, 1995, p. 41.

³ *Discorsi ai principi*, discorso v, p. 124.

⁴ *Ibidem*, p. 125.

⁵ Sur la place de la nouvelle géographie dans l'anti-aristotélisme, voir J.-M. BESSE, *op. cit.*, p. 70 sqq.

⁶ Cette canzone fut écrite avant 1606, selon Francesco Giancotti, et reprenait un sonnet datable à 1600-1601 intitulé *Grecia e Italia* (cf. *Poesie*, pp. 193 sqq. et 547 sqq.)

ne».¹ Ce sont donc les glorieuses entreprises de Colomb et de Vespucci qui doivent devenir un sujet de poésie épique. Et, puisque Campanella ne s'en tient pas à une perspective italienne, il faudra aussi écrire les hauts faits de Magellan, de Cortez et Francis Drake («il Drago d'Inghilterra»),² selon ce qu'il précise dans le chapitre iv de sa *Poetica*.³

On commence à mieux comprendre la place du chapitre sur la *navigazione* à la fin de la *Monarchie d'Espagne*. Ce traité, après avoir présenté «le cagioni dell'impero spagnolo» puis les principales caractéristiques de la monarchie hispanique (chapitres ii à xix), énumère les différentes parties du monde dans leurs rapports avec l'Espagne (les chap. xx à xxvii sont consacrés à l'espace européen, puis suivent des chapitres sur l'Afrique, la Perse, le Cathay – Asie orientale –, le grand Turc, le Nouveau Monde). Au terme de ce parcours, c'est un chapitre (le chapitre xxxii) qui ne concerne pas un espace mais une pratique – la navigation – qui va clore l'ouvrage de façon on ne peut plus significative. La chose était déjà annoncée au chapitre sur le Grand Turc dans lequel Campanella remarquait que, malgré les divisions qu'entraînent les guerres que doit affronter l'Empire espagnol dans les Flandres et au Nouveau Monde, «la navigazione l'unisce e lo può fare signore del resto del mondo».⁴ Il en va de même au chapitre sur le Nouveau Monde quand il écrit que «quantunque la distanza de paesi renda debole la Monarchia, la maravigliosa navigazione abbreviata e li altri modi di unione che Spagna usa e può usare la rendono ammirabile e più forte che altri crede».⁵ L'auteur prend ici position dans un débat qui agite depuis le milieu du xvi^e siècle la cour espagnole et que l'union avec le Portugal a rendu encore plus aigu: l'empire d'outre-mer est-il ou non facteur d'affaiblissement de la Monarchie? La référence à ces anonymes «altri», qui ne croient pas ce que Campanella affirme, souligne d'ailleurs la charge polémique de la phrase. On pense à Botero, dont, si l'on en croit Anthony Pagden,⁶ l'influence sem-

¹ Dans la première rédaction, il était écrit que l'Italie «novi mondi trova, e doma dell'Ocean vago ogni tremendo flutto impresa che trascende ogni gran soma». Voir aussi la lettre à Galilée du 13 janvier 1611 où Campanella mentionne cette *canzone*.

² Drake, célèbre corsaire, fut le premier Anglais à avoir effectué une circumnavigation qui remettait en cause la domination absolue du roi d'Espagne sur les mers lointaines. Il a été choisi comme sujet (négatif) par de nombreux poètes espagnols dont Lope De Vega (*La Dragontea*, rédigée en 1598 deux ans après la mort de Drake). Voir sur ce point J. A. RAY, *Drake dans la poésie espagnole*, Paris, 1906.

³ T. CAMPANELLA, *Poetica*, a cura di L. Firpo, Roma, 1944, pp. 82-83. Ecrit de jeunesse en langue vulgaire, la *Poetica* fut rédigée en 1596, perdue, puis réécrite en latin à partir de 1612 et publié en 1638 avec la *Philosophia rationalis*. Voir aussi sur ce point les *Commentaria aux poésies d'Urbain VIII* rédigés en 1629 (*Op. lett.*, pp. 886-887).

⁴ *Mon. Spagna*, p. 326.

⁵ *Ibidem*, p. 339.

⁶ A. PAGDEN, *Heeding Heraclides: empire and its discontents, 1619-1812, in Spain, Europe and the Atlantic World*, edited by R. L. Kagan and G. Parker, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 316-333.

ble d'ailleurs avoir été non négligeable sur le parti de la cour espagnole qui préfèrait la préservation des territoires possédés à la conquête de nouveaux royaumes.¹ En effet, dans ses *Relazioni universali*, Botero étend à l'Espagne un constat qui fut d'abord historiquement valable, selon l'auteur, pour le Portugal:² la navigation et les aventures lointaines ont épuisé le Portugal et l'ont conduit à sa perte. Les mêmes causes produisant les mêmes effets, l'Espagne est menacée d'un déclin semblable : «il medesimo avviene alla Spagna la qual per le tante e tanto lontane imprese, che ella ha per le mani si va estenuando et indebolendo in tal modo di gente che le Città e terre restano piene solamente di donne». Dans le raisonnement de Botero *immensità* et *lontananza* des territoires conquis sont d'ailleurs des critères négatifs récurrents.³ Botero conclut ainsi que «hanno i Portoghesi et i Castigiani seguito una ragion di stato affatto contraria a quella onde procede la grandezza et la potenza romana».⁴ Le parallèle sur la question de la mer avec l'auteur du *Della Ragion di Stato* à propos du rapport des forces terrestres et maritimes,⁵ me semble d'autant plus intéressant à cet égard que Campanella partage l'essentiel du constat de Botero sur le déclin démographique et économique de l'Espagne (il n'est pas exclu d'ailleurs que ce soit pour partie la lecture de Botero qui le lui ait inspiré). Campanella en fera même un des ressorts du retournement de son analyse géopolitique dans les années trente quand il embrasse le parti français.

Mais, et c'est là un point capital, la cause de cet affaiblissement n'est jamais rapportée aux *navigations* lointaines. Tout au contraire, lorsque Campanella dénie au roi d'Espagne dans les années 1630 toute légitimité pour unir la chrétienté, il renvoie l'Espagne à son empire d'outre-mer et fait de son rôle d'évangélisateur des mondes lointains l'essentiel de sa fonction historique, «fatale». Pour Campanella, la communication, et donc la navigation

¹ Parmi ces gens-là on retrouve d'ailleurs certains des grands noms de la néo-scolastique espagnole, comme Domingo de Soto, qui seront les cibles de Campanella dans la *Monarchie du Messie*. A l'influence de Botero, Pagden ajoute dans la même perspective celle de Thomas More (ce qui n'est pas sans importance dans l'analyse de la place à accorder à la *Cité du soleil* dans mon propos).

² *Relazioni universali*, cit., parte prima, lib. 1, pp. 14-15 et parte sesta, *relazione di Spagna*, pp. 644-671 (le passage sur le Portugal se situe pp. 669-671). Je cite par commodité à partir de cette édition qui est loin d'être la meilleure.

³ Là encore on retrouve la position de Botero chez des penseurs espagnols de l'Empire tel Sancho de Moncada, professeur d'Ecritures saintes à l'Université de Tolède en 1619 qui insiste sur les limites propres à tout Empire et qualifie l'expansion excessive de l'Espagne de «cancer» (cité par A. PAGDEN, *op. cit.*, p. 320).

⁴ *Relazioni universali*, cit., parte prima, lib. 1, p. 15.

⁵ La comparaison a été ébauchée dans sa thèse par Romain Descendre (cf. R. DESCENDRE, *L'État du monde. Raison d'État et géopolitique chez Giovanni Botero*, CESR, Tours, en cours de publication). Qu'il me soit permis de remercier ici Romain Descendre pour les échanges que nous avons eus lors de la préparation de ce travail.

qui en est l'instrument, reste toujours une valeur car elle sert la diffusion de la vraie foi. La place de la navigation fait d'ailleurs s'élever Campanella contre un *topos* (repris souvent par les critiques espagnols d'une extension trop grande de l'Empire, tel Diego Covarrubias y Leyva, Domingo de Soto¹ ou Fernando Vasquez de Menchaca)² selon lequel les mers ont été vouées par Dieu pour séparer les hommes. Ce *topos* peut d'ailleurs trouver de nombreux fondements dans le statut de la mer dans la Bible (la chose vaut d'être notée quand on rappelle la place que tient chez Campanella la référence biblique comme socle de véracité) où celle-ci est d'abord un lieu de perdition, de punition divine, l'antre de monstres comme le Léviathan, la parousie étant même associée à la disparition de la mer comme symbole du mal dans l'*Apocalypse* (21,1).³ Au contraire, pour Campanella, la mer a été créée pour unir les hommes (et sans qu'il soit besoin pour ce faire des îles, contrairement à ce qu'écrit Botero dans la partie des *Relazioni universali* consacrée aux *isole*).⁴

C'est pourquoi il faut commencer par construire mille navires comme autant de «cités de bois» qui assurent un va-et-vient continu entre vieux et nouveau monde mais qui permettent aussi de «s'emparer de la seigneurie du Nouveau Monde, de l'Afrique, des îles, des côtes de l'Asie, de Calicut, de la Chine et du Japon».⁵ A côté des arsenaux, le roi doit aussi créer dans toutes les îles des «seminarii di marinaria» et, selon une terrible injonction répétée, razzier des esclaves et les enfants des hérétiques, des Turcs ou des barbares pour en faire des marins (dans une sorte de version catholique et maritime des traditionnels janissaires), sans parler bien sûr des condamnés à servir dans la marine royale. Tout lecteur de ce chapitre est frappé par la concentration exclusive du propos sur les façons les plus efficaces (selon des modalités d'ailleurs très «machiavéliques») de rassembler les moyens financiers, matériels et humains nécessaires à l'édification d'une puissance maritime étroitement associée à une puissance terrestre. Les principales

¹ Cf. le grand traité de Soto (1494-1570) intitulé *De iustitia et iure* (1556), p. 306. On se rappellera que Soto est, avec Vitoria, une des principales cibles théoriques de Campanella dans la discussion sur les droits des souverains espagnols sur le Nouveau monde qui tient lieu d'appendice à la *Monarchie du Messie*.

² Cf. F. VASQUEZ DE MENCHACA, *Controversarium illustrium aliarumque usu frequentium libri tres* (première édition: Venetia, 1564 – édition moderne de F. R. Alcade, Valladolid, 1931, p. 25). Voir aussi A. PAGDEN, *op. cit.*, p. 319-320 et IDEM, *Lords of all the World: ideologies of Empire in Spain, Britain and France 1530-1830*, New Haven and London, Yale University Press, 1995, pp. 56-62. Vasquez de Menchaca fut pillé par Grotius pour l'écriture de son *Mare liberum*. Pour ce lettré espagnol, la seule chose que l'on puisse répandre de façon universelle est le droit romain: selon un argument exactement contraire à celui de Campanella, l'âge des grandes navigations illustre dans son traité l'impossibilité de toute monarchie universelle.

³ Ce statut négatif de la mer se retrouve dans le *Coran*, comme si les trois grandes religions monothéistes nourrissaient une commune méfiance envers la mer.

⁴ *Relazioni universali*, cit., p. 200 sqq.

⁵ *Mon. Spagna*, p. 356.

questions théoriques liées directement à la *navigazione* (c'est-à-dire à une pensée de la mer) sont ici à peine évoquées, qu'elles soient scientifiques ou techniques (cosmographie, cartographie), juridiques (*mare liberum* et *mare clausum*), politico-militaires (la guerre de course ou la lutte entre Etats pour la domination des mers), économiques (le commerce est cité brièvement, la pêche ne l'est jamais). La *navigation* est ainsi moins étudiée par Campanella comme une pratique dont on déclinerait les caractéristiques et les effets que comme le déploiement humain, la traduction vitale et concrète, de la catégorie abstraite *d'espace* ou de la notion tout aussi abstraite *d'unité*. Du même coup, on saisit mieux pourquoi tout en donnant le sentiment d'accorder une place essentielle à la question maritime, l'auteur ne lui accordera jamais un traitement spécifique dans un ouvrage singulier. La navigation campanélienne est en quelque sorte aussi vaste et indéfinie que la mer, elle peut incarner l'instrument par excellence de l'unité de l'empire mais, faute d'une analyse spécifique la catégorie, peut se retourner comme un gant et passer de socle de l'unité à premier facteur de la désagrégation de l'empire. Déjà dans la *Monarchie d'Espagne*, Campanella remarque que, si le roi d'Espagne était privé plusieurs années des produits de la *carrera de India*, son trésor s'en trouverait terriblement affecté.¹ Cristoforo Colombo, navigateur-prophète toujours loué par Campanella,² avait fait du roi d'Espagne le «signore del mare»³ et de là lui était venu la *signoria della terra*: le roi catholique va bientôt perdre l'une et l'autre.

3. LA QUESTION DE LA SIGNORIA DEL MARE: PARTAGE ET DANGERS DE LA MER

Dans cette perspective, affirmer que le seigneur de la mer est seigneur de la terre semble dès lors moins relever de la fondation d'une logique thalassocratique que de la défense de l'unité du monde – unité naturelle, historique et surtout prophétique, qui appartient donc à la fois au passé, au présent et au futur. L'affirmation est l'illustration du refus des frontières qui sont par excellence *terrestres*. La mer de la circumnavigation et de la conquête catholique de nouvelles terres est l'espace privilégié d'un processus d'unification du globe, dont le socle, comme toujours chez Campanella, est le développement de la connaissance du monde créé, seul susceptible de faire comprendre aux hommes la naturalité et la nécessité de cette unification

¹ *Mon. Spagna*, p. 156.

² Voir sur ce point A. BATTISTINI, *Cedat Columbus' e 'Vicisti, Galilae': due esploratori a confronto nell'immaginario barocco*, «Annali d'Italianistica», x, 1992, pp. 116-132 ainsi que les deux études que j'ai écrites sur la question: *Il Nuovo Mondo non è nuovo: l'America nel pensiero politico di Campanella* à paraître dans la revue «Storica» ainsi que l'entrée *Nuovo Mondo* dans l'*Encyclopédia Bruniana e Campanelliana*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2006, pp. 291-303.

³ *Mon. Spagna*, p. 14.

de l'*oekuménê*. Rien d'étonnant à ce titre à ce que Anthony Pagden puisse remarquer que Campanella (qu'il nomme «the Neapolitan Magus») est à l'époque le seul idéologue possible d'un Empire espagnol vraiment *universel*.¹ Campanella serait donc un des seuls théoriciens qui croit vraiment, au moins pendant un certain temps, à la vocation universelle de la Monarchie catholique? Pourtant la réalité de l'Histoire en train de se faire va conduire Campanella à nuancer fortement cette position sans rien renier des principes et des convictions qui la sous-tendent. Curieusement d'ailleurs, une première trace de cette évolution se retrouve dans le texte qui aurait dû être le moins touché par celle-ci: le dialogue utopique.

La mer est devenue le champ de bataille de la lutte pour l'hégémonie entre les grandes puissances traditionnelles européennes (Espagne, France, Angleterre) et les nouvelles puissances comme les Pays-Bas. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles Campanella ne reviendra pas sur l'adage qui ouvrait mon étude: cette pensée de la seigneurie sur la mer ne débouche pas sur un processus d'unification mais sur de nouveaux conflits (de plus, il ne peut être, au moment où Campanella écrit transmissible de façon crédible au nouveau sujet prophétique que s'est choisi le dominicain à savoir le royaume de France). Mais revenons au point de départ de cette affaire sur le plan juridico-politique.

Tout avait commencé à ce propos avec le partage voulu dès le 4 mai 1493 par le pape Alexandre VI entre les possessions espagnoles et portugaises, partage entériné à Tordesillas l'année suivante (7 juin 1494) dans un traité hispano-portugais.² Contrairement à ce que l'on dit souvent, ce traité visait moins à traduire dans un acte du droit international classique les bulles pontificales qu'à fonder en droit, définitivement et *en dehors* de toute ingérence directe de la Curie, la division en question. Le partage fut effectué à partir d'une ligne imaginaire (*la raya*) qui effaçait la différence fondatrice de la géographie universelle entre les terres et les mers. Mais, surtout, il traitait mer et terre à la même enseigne (*la raya* partage la mer *et* la terre – c'est-à-dire les nouvelles terres «découvertes» ou à «découvrir») et crée une frontière qui est nécessairement source de débats juridiques d'autant plus infinis qu'elle est difficile à matérialiser (de nombreux débats techniques sur l'établissement des méridiens eurent d'ailleurs lieu entre France, Espagne et

¹ *Mon. Spagna*, p. 317. Rien d'étonnant non plus à ce que Serge Gruzinski aille chercher chez Campanella nombre des exergues aux chapitres de son ouvrage récent sur la «mondialisation espagnole» (cf. S. GRUZINSKI, *Les Quatre parties du Monde*, Paris, La Martinière, 2004).

² Voir, sur le traité, A. GARCIA GALLO, *Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, «Anuario de Historia del Derecho español», XXVII-XXVIII, 1957-1958, pp. 461-829 et J. GOTI ORDENANA, *Del tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en Francisco de Vitoria*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994.

Angleterre). L'autre ambiguïté de ces traités et de ces bulles est que l'on ne peut donner ou partager le bien d'autrui, ce qui semble bien être le cas des terres habitées sur lesquelles abordent les *conquistadores*. Il ne peut donc y avoir dans la logique de ces traités une reconnaissance d'un *dominium*, d'une *signoria* singulière d'un État européen sur lesdites terres, sauf à ne se fonder que sur le droit de conquête qui - en dehors de la croisade - relève juridiquement d'un oxymore. En revanche, les droits au commerce et à la diffusion de la parole du Christ peuvent être revendiqués légitimement selon les canons juridiques du temps (c'est là le cœur des arguments de Soto ou de Vitoria – lequel est qualifié de *pseudotheologus* par Campanella).¹ Tous deux sont cités par Campanella dans l'appendice à la *Monarchie du Messie* pour les récuser.² Dans cette logique la question du *dominium stricto sensu* peut être renvoyée essentiellement à l'espace maritime et la question de la «navigation» peut acquérir un poids essentiel. C'est ce que comprennent fort bien les Portugais (qui, par ailleurs, n'ont pas les forces humaines, pour entreprendre une politique de conquête et une colonisation de peuplement). Le roi Manuel est le premier à se parer du titre, inédit et inouï, dès le retour de Vasco de Gama de «Senhor da conquista e da navegaçao e comercio de Etiopia, Arabia, Persia e da India» et on sait que l'un de ses ambassadeurs en Inde l'appelle officiellement «roi de la mer», titulature que je n'ai pas retrouvée du côté des souverains espagnol (sauf justement chez Campanella).³ La position du Calabrais s'avèrerait ainsi plus «portugaise» qu'«espagnole».

Toutefois, la distinction perd de son sens après 1580 et l'union des deux couronnes. Le roi d'Espagne est pour Campanella le maître à la fois de l'empire portugais et de l'empire espagnol: c'est peut-être là une des raisons pour lesquelles la question de la légitimité de la *raya* n'est posée par le dominicain calabrais qu'en référence aux bulles et non au traité.⁴ Mais ce n'est pas la seule raison. En effet, pour Campanella, Tordesillas (comme traité entre deux Etats) est nul et non avenu (à la différence des bulles pontificales qui le précédent), tout comme le sont les savantes *dissertationes* de la néoscolastique espagnole (qui donneront d'ailleurs beaucoup de ses arguments à Grotius – et ce très explicitement) parce que dans les deux cas c'est le *dominium* direct du souverain pontife sur le monde qui est laissé de côté. Les Espagnols ont été l'instrument divin pour «mettre le monde entier en communication» et «chasser la barbarie par la religion»⁵ mais c'est le pape qui reste le maître de ces terres nouvelles.

¹ *Mon. Messiae* 2002, p. 460.

² *Ibidem*, p. 425.

³ Cf. L. F. F. R. THOMAZ, *L'idée impériale manuélaine*, in *La découverte, le Portugal et l'Europe*, éditée par J. Aubin, Paris, Fondation Gulbakian, 1990, pp. 44-45. Pour l'exception campanellienne, voir *Mon. Spagna*, p. 13.

⁴ *Mon. Messiae* 2002, p. 460.

⁵ «orbem totum communicantibus et barbariem religione expellentibus», *Mon. Messiae* 2002, p. 432.

Un des points essentiels de l'argumentaire dans le débat entre tenants du *mare liberum* et défenseurs du *mare clausum* (à savoir les effets du statut de la mer comme *res nullius* – elle est, pour les uns, naturellement à tout le monde, ou, au contraire, elle appartient, pour les autres, à qui s'en empara le premier – en l'occurrence les deux royaumes ibériques) est ici repris de façon originale. Ni les premiers ni les seconds n'ont raison pour Campanella: si la mer est *res nullius* c'est que *tout* est, en dernière instance, *res nullius* dans le monde car tout appartient à tous et à personne: seul le pape comme vicaire du Christ peut décider de l'attribution de chaque chose (ce qui éclaire d'ailleurs d'une lumière différente la question fort débattue de la communauté des biens dans l'utopie campanellienne). La mer peut (ou plutôt «pourrait» car, ici, Campanella n'ira pas jusqu'au bout des potentialités de sa position théorique) ainsi devenir le banc d'essai privilégié d'une vision globale de la répartition de la souveraineté sur le monde qui n'est plus fondée ni sur la stratification familiale du droit dynastique ni sur la constitution, au fil des heurs et malheurs de l'histoire, de territoires circonscrits dotés de frontières déterminées.

Ce ne sera pas complètement le cas dans la mesure où la place de la *navigatio* dans la réflexion est modifiée notablement dans les textes de Campanella postérieurs à la *Monarchia di Spagna*. Elle est même absente dans certains écrits où l'on aurait pu s'attendre à une reprise de la question (que ce soit dans les *Antiveneti* ou dans les écrits missionnaires tel le *Quod remniscentur*). Dans le chantier de textes très divers intitulé par les éditeurs modernes *Monarchie de France*, la question de la mer est présente¹ mais elle est traitée dans une perspective purement militaire afin de tenir compte de la puissance montante de l'Angleterre et des Pays-Bas sur les Océans. Ce qui apparaissait déjà comme un élément quantitativement important dans le chapitre sur la «navigation» de la *Monarchia di Spagna* occupe maintenant toute la réflexion. C'est d'ailleurs le terme de *padrone* (comme chez Botero) qui s'impose à côté de celui de *signore*, comme dans un dévoilement de force pure sans connotation juridique. Les «très vastes océans qui entourent le Nouveau Monde et l'Ancien Monde» restent encore l'espace de communication entre «tous les royaumes de l'univers», mais ceux-ci ne sont plus seulement les royaumes dominés par l'Espagne ou ayant vocation à l'être. La mer reste encore un lien fondamental (c'est même le seul lien possible)² entre les terres de l'Empire espagnol, mais ce lien est fragile car la *navigazione* est *infedelissima*.³ Gênes est dans cette analyse, pour la première fois, le véritable cœur de l'Empire: l'Espagne n'est rien sans Gênes (et la propo-

¹ *Mon. Francia*, pp. 438-444.

² *Ibidem*, p. 438.

³ *Ibidem*; cf. aussi «i legami infedeli», *ibidem*, p. 440 et «le navigazioni infedeli», *ibidem*, p. 444.

sition n'est pas réversible).¹ Les Génois auraient même pu devenir «signori del mare e del nuovo mondo» s'ils n'avaient pas accepté d'être assujettis à des rois étrangers à cause de la pauvreté de leur trésor public (toutes les richesses étant concentrées chez les citoyens privés).² De même, les Pays-Bas sont l'enjeu essentiel du conflit européen (c'était déjà vrai dans le chapitre sur les Pays-Bas de la *Monarchie d'Espagne* mais, plus de trente ans auparavant, cette possession ne semblait pas encore perdue définitivement).³ Or, en l'occurrence, en 1535, quand Campanella rédige la *Monarchie de France*, la défaite espagnole est déjà consommée: Campanella a beau dire qu'avec les Flandres et la Hollande, les Espagnols auraient «pris le monde entier», la proposition est purement hypothétique et, dans les faits, ce qui était l'instrument de leur puissance est devenu l'instrument de leur ruine.⁴

Examiner à la lumière de ces remarques la *Cité du soleil*, que nous avons laissée de côté jusqu'à présent, peut nous aider à préciser la fonction de la mer dans la pensée campanellienne. Jusqu'à son dernier écrit, l'*Eglogue au Dauphin*,⁵ *Heliaca* incarne la réalisation de l'unité du Monde. Or, la cité du soleil est située dans une île ce qui pose d'emblée la question du rapport des Solariens avec la mer. Doit-on ne voir là qu'un simple hommage à More (comme il le déclare dans sa *quaestio quarta*)?⁶ La prénance de la référence platonicienne tendrait à le faire penser: comme la cité idéale platonicienne, celle de Campanella doit être placée sur les monts car la mer est porteuse de corruption des coutumes ancestrales (ce qui en outre permet à l'auteur de reprendre son antienne anti-aristotélicienne).⁷ Mais la chose n'est pas si sim-

¹ *Ibidem*, p. 444. Sur Gênes, voir aussi F. ARATO, «*Genoa, del mondo donna*». *Intorno a un sonetto di Tommaso Campanella*, in *Studi di Filologia e Letteratura offerti a Franco Croce*, Roma, Bulzoni, 1997, pp. 149-162.

² T. CAMPANELLA, *De Politica*, a cura di Antimo Cesaro, Napoli, Guida, 2001, pp. 86-87.

³ Voir sur ce point J.-L. FOURNEL, *Du bon usage de l'hérésie: la révolte des Pays Bas et la question des Flandres dans la pensée politique de Campanella*, in *Les Flandres et la culture espagnole et italienne aux XVI^e et XVII^e siècles*, éditée par M. Blanco-Morel et M.-F. Piéjus, Université de Lille III, 1998, pp. 121-138.

⁴ T. CAMPANELLA, *Monarchia di Francia*, p. 444. On remarquera à ce propos deux erreurs de traduction ou de lecture dans l'édition de la *Monarchie de France*: souvent dans l'ensemble du texte, le mot *armata* est traduit par «armée» alors qu'il s'agit des «flottes»; de même les *mari* de la p. 444 sont très probablement des *navi* comme le montre la reprise du même argument p. 468.

⁵ Le poème rédigé pour le futur Louis XIV en 1638, fut publié en janvier 1639, quelques mois avant la mort de Campanella et juste après la naissance du fils de Louis XIII. Sur ce texte, voir le récent article de G. ERNST, 'Redeunt Saturnia regna'. *Profezia e poesia in Tommaso Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», xi, 2005, 2, pp. 429-450.

⁶ T. CAMPANELLA, *Quaestio quarta De optima repubblica*, a cura di G. Ernst, Milano, Rizzoli, BUR, 1996, pp. 102-104 et 114.

⁷ *Ibidem*, pp. 98-100. Voir aussi la *quaestio tertia* sur le même sujet (in *Città del Sole*). Pour la référence platonicienne voir *Les Lois*, iv, 1, 704b-705b (à comparer avec Aristote, *Politique*, vii, 5-6, 1327a).

ple dans la mesure où certains détails de la fiction sont ambigus sur ce point, ne serait-ce que le choix des interlocuteurs fictifs du dialogue. Le simple «marin» des manuscrits est devenu au fil des rédactions, non sans anachronisme, «un Génois, pilote de Colomb»¹ comme pour rattacher la découverte de la cité du soleil à celle du continent américain. De même, le choix d'un chevalier de l'ordre de Saint Jean de Jérusalem établit un pont avec un ordre religieux, militaire et maritime, à l'origine des chevaliers de Malte (après la prise de Rhodes par les Turcs).² L'île est située en dehors des routes maritimes des Occidentaux puisque le Génois est le premier à la toucher (comme le Cathay de la *Monarchie d'Espagne*, l'île est restée en dehors de l'Histoire de l'unification du monde mais peut à l'avenir y être intégrée).

Quant au nom de l'île la question me semble moins celle de son identification réaliste, telle qu'elle est posée par une partie de la critique campanellienne traditionnelle, que celle du caractère symbolique de ce nom. Peu importe que Taprobana renvoie à Ceylan ou à Sumatra (c'est d'ailleurs curieusement déjà un débat de l'époque).³ Ce qui compte davantage c'est le fait que Taprobana soit perçue alors comme une sorte d'Eden climatique et politique,⁴ ou encore qu'elle renvoie à Pline (qui la qualifie d'«alter mundus»), voire à l'Arioste, qui dans le Chant xv du *Roland Furieux* l'évoque lors de la digression «impériale» liée au retour d'Astolphe par la mer et à la prophétie d'Andronica (xv, 17). En effet, dans ce chant, Andronica commence sa prophétie par une présentation de la mer («d'ogn'intorno il mar la terra abbraccia», xv, 19) en réponse à une question sur la possibilité d'atteindre les mers orientales, avant de venir à l'annonce des grandes navigations ibériques qui répandront la foi chrétienne grâce aux capitaines de Charles Quint.

L'île est un ailleurs spécifique, une hétérotopie plus qu'une utopie. Elle est certes, isolé du monde (comme si, ici, la mer isolait plus qu'elle ne mettait en communication) mais, en même temps, les Solariens sont avides de connaissance sur le monde qui les entoure: s'ils ne commercent pas vraiment, s'ils ne partent pas à la conquête de colonies (contrairement aux Utopiens de More), ils voyagent pour connaître et apprendre. De fait, la science «maritime» y jouit d'une «grande réputation» et ils ont même inventé une façon de naviguer curieuse qui ne fait appel ni à la force humaine ni à celle du vent, ni aux rames ni à la voile.⁵

¹ Je renvoie sur ce point aux commentaires de l'édition de la *Città del Sole* préparée par Tino Tornitore (Milano, Unicopli, 1998, pp. 369-371).

² En revanche sur *l'ospedaliero* les doutes exprimés par Tornitore (qui tend à n'en faire qu'un simple «frate ospitalario») n'emportent pas l'adhésion à mon sens.

³ Botero publie ainsi dans ses *Relazioni universali* un «discorso sopra il nome dell'isola Taprobana» (*op. cit.*, pp. 691-692).

⁴ Ce que Campanella reprend d'ailleurs dans sa *Quaestio quarta* (ed. cit., pp. 114-115).

⁵ *Città del Sole*, p. 74; repris dans l'élogue, pp. 648-649.

D'ailleurs, les Solariens sont intégrés à l'histoire du monde par leur passé, par leur présent et par ce qu'ils croient devoir être leur avenir. Pour ce qui est du passé, l'édification de la cité du soleil ne naît pas comme chez More d'une sorte de geste théorique abstrait de retrait du monde consistant à transformer une presqu'île en île mais d'une fuite *historique* devant des barbares envahisseurs de l'Inde. Cette fuite Campanella la date (l'invasion des Moghols évoquée par Campanella remonte aux années 1520) et, en même temps, elle ressemble furieusement au mythe fondateur de la république vénitienne. Du côté du présent, là aussi la situation n'a rien à voir avec celle de More: l'île n'appartient pas aux seuls Solariens et quatre autres royaumes y existent dans une dialectique historique des relations entre ces micro-Etats qui est partie constitutive de la vie des habitants. Quant à l'avenir, les Solariens sont persuadés que leur modèle se répandra dans le monde entier. Bref, il semble que la situation insulaire protège plus qu'elle n'isole et que la mer reste ouverte aux entreprises des Solariens à condition que ces entreprises ne relèvent ni du commerce, ni de la guerre de conquête mais de l'accroissement et de la diffusion des connaissances. La mer n'est plus l'espace de déploiement et de construction d'une *signoria* mais celui d'une vertu ou d'une foi.

Nous pourrions ainsi aller jusqu'à y voir la réélaboration implicite du mythe, aussi platonicien que marin, d'Atlantide, un mythe très impérial, très guerrier et très thalassocratique,¹ une élaboration qui se ferait à la lumière du cas vénitien (le récit de la fondation de la cité du soleil ressemble étrangement au mythe de fondation de Venise: une fuite dans les îles face à une invasion barbare). Comme si Campanella faisait de la cité du soleil une autre Atlantide possible dont l'influence s'imposerait par la connaissance et par la foi (par la langue et non par l'épée selon un autre *topos* campanellien). La permanence chez Campanella de la référence à son «utopie» personnelle, reprise dans son dernier texte, *l'Eglogue au dauphin*, se combinerait ainsi avec la critique, potentielle puis manifeste, des formes de l'expansion ibérique pour déboucher dans ses derniers écrits politiques des années trente sur le choix d'un souverain très continental, le roi de France, comme levier de la prophétie johannique de l'unification du monde.

La mer des lourds galions espagnols (mis en déroute d'ailleurs en 1588 face aux côtes anglaises lors du désastre de l'invincible Armada)² devient une mer de curieux bateaux imaginaires, n'ayant besoin ni de la force humaine ni de celle des éléments, qui répandent le modèle solarien et rapportent dans une île qui a cessé d'être à l'écart du monde la vraie foi catholique.

¹ Cf. P. VIDAL NAQUET, *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

² Il est étrange de remarquer que Campanella ne fait pas de cette défaite historique des Espagnols un élément de son argumentation critique.

La parabole permet de rapporter *Heliaca* sur le continent européen dans l'*Eglogue au dauphin*. La mer a fait son office en transposant la réalité des grandes navigations dans la prophétie messianique pour la renforcer. Du même coup, l'auteur peut ne pas enfermer la réflexion sur la seigneurie des mers dans une question purement juridique Campanella veut faire en sorte que la théorisation du *mare liberum* ne revienne pas au droit du plus fort et à une sorte de loi de la jungle illustrée par la guerre de course et que, symétriquement, celle du *mare clausum* ne fonde pas des divisions indépassables contraires à son aspiration à l'unité du monde. La métaphore-outil maritime de l'unité de l'*oekumene* (où la science et la réalité de la mer comptent en définitive bien peu) voudrait ainsi promouvoir une autre *World History* et dépasser le dur constat de ce monde en train de naître où les océans sont devenus un nouveau champ de bataille, peut-être le plus important de la lutte entre les grands Etats européens pour l'hégémonie sur le monde.¹ Le code Justinien n'incluait pas la mer dans le *dominium* impérial. Une certaine tradition du droit canon laissait au pape la souveraineté sur les îles à découvrir. L'histoire et les effets des grands voyages maritimes s'imposaient comme une des composantes essentielles de l'âge moderne. Dans sa réflexion sur la mer, Campanella peut ainsi mettre en chantier, au nom d'une prophétie messianique, une improbable articulation entre les arguments des papes et ceux des machiavéliens, entre raison naturelle, raison humaine et raison divine, entre les vérités de la poésie et celle de l'histoire, entre la cité du soleil et les territoires des hommes.² La tension prophétique trouve ainsi dans la

¹ Voir la belle étude de E. MANCKE, *Oceanic Space and the Creation of Global International System*, in *Maritime History as World History*, edited by D. Finamore, Gainesville, University Press of Florida, 2004, pp. 149-166. L'auteur y écrit notamment que «it is the combination of characteristics (the linkages of political power to transoceanic trade, colonization and piracy) that makes early modern European empire building a significantly new historical phenomenon» (p. 149) et que «the expanding european powers defined the world's oceans, and not just territorial waters, as political space over which they attempted to exert their jurisdiction, although the nature of that jurisdiction was tenuous, ill defined and under frequent negociation» (pp. 149-150). C'est ainsi que se fait jour une fondation conceptuelle de la prétention européenne à gouverner le monde («the Oceans could be defined as European political space without challengers, and the European state system could thereby be globalized» – p. 162). Dans une certaine mesure la logique campanellienne est symétrique et opposée à celle qui est à l'œuvre dans les deux études de Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre* et *Terre et Mer*: dans celles-ci, quelles que soient la solidité de la réflexion et la qualité de la documentation historique, le conflit maritime semble bien se limiter à une archéologie de la fondation de la puissance protestante (donc anglo-américaine) sur le monde (aux détriments – implicitement – des Etats continentaux, donc de l'Allemagne, qui souffriraient de cette «injustice»).

² Cette ambivalence est tranchée dans les théorisations du *sea power* à partir de la fin du xixe siècle où le droit de la mer se fait pur droit de la puissance maritime, notamment au travers des écrits de l'officier américain Alfred Mahan, le père d'une école «impériale» d'historiens du *sea power* qui est souvent considéré comme le Clausewitz de la guerre navale (voir son ouvrage principal *The Influence of sea power upon history 1660-1783*, 1918 mais aussi le recueil

mer un outil réflexif qui ne soumet la pensée ni aux impératifs du droit ni aux injonctions de la politique de puissance, tout en laissant à ceux-là et à celles-ci le rôle qui leur revient. La mer devrait être ainsi pour Campanella l'espace dans lequel se manifeste l'effacement nécessaire de l'empire du droit devant l'Empire du Messie. La mer comme liant de l'empire catholique, donc universel, ou la mer comme métaphore unitaire est pour partie une solution qui permet ainsi d'échapper aux contradictions et aux ambiguïtés du rapport à la mer et à l'histoire de Campanella. Mais elle est aussi, comme toujours chez Campanella, une des pierres de touche, un des bancs d'essai, de la liberté humaine, de la possibilité de chacun de ne pas répondre à la vocation, de démentir le destin que Dieu lui assigne. Alors, Campanella renvoie l'Espagne à la mer et à son empire colonial comme à une punition et voudrait imposer le choix français qui est un choix continental et européen, reportant ainsi à d'autres temps le traitement de la question maritime et concentrant les choix géopolitiques sur la péninsule italienne.¹

de ses articles épars en édition française, au titre aussi significatif qu'inquiétant – *Le salut de la race blanche et l'empire des mers*, éditée par J. Izoulet, Paris, Flammarion, 1906 – dans lequel la puissance maritime devient l'instrument d'une lutte contre les «barbares», au nom de la «compétence» supérieure des occidentaux et de leur droit à «exproprier les races incompétentes»!).

¹ Sur ce point, je renvoie à mon étude en cours de publication *L'Italie dans la pensée politique de Campanella: les ambiguïtés d'une logique impériale* (à paraître in *Idées et représentations de l'Empire en Italie et en Espagne (xiv^e-xvii^e siècles)*, éditée par F. Crémoux, M. Deramaix et J.-L. Fournel, Rouen, Presses universitaires de Rouen, 2006).

HIRO HIRAI

ÂME DE LA TERRE,
GÉNÉRATION SPONTANÉE
ET ORIGINE DE LA VIE: FORTUNIO LICETI
CRITIQUE DE MARSILE FICIN

SUMMARY

In his *Platonic Theology on the Immortality of Souls* (1482), Marsilio Ficino defended the idea of the universal animation of the world. For this purpose, he namely developed a ‘Platonic’ interpretation of spontaneous generation, basing himself not only on such notions as Ideas and the World-Soul but also on his own theory of the ‘earth’s soul,’ which influenced a number of natural philosophers of the end of the Renaissance like Giordano Bruno and Johannes Kepler. The present study analyses the true nature of this Ficinian doctrine in the mirror of the criticism formulated by Fortunio Liceti in his *On the Spontaneous Generation of Living Beings* (1618).

1. INTRODUCTION

S’IL faut évaluer l’impact de la pensée de Marsile Ficin sur la Révolution scientifique, l’examen approfondi de l’application de ses idées métaphysiques aux questions naturelles aux seizième et dix-septième siècles s’impose. Bien que quelques études récentes aient été consacrées à la cosmologie, le domaine des sciences de la matière et de la vie reste largement inexploité par les historiens. L’un des problèmes les plus épineux de ce domaine est sans doute l’origine de la vie. À cet égard, il est intéressant d’étudier la question de la ‘génération spontanée’ ou ‘abiogenèse’, c’est-à-dire, la naissance des êtres vivants à partir de la matière inanimée, parce qu’elle illustre bien l’origine de l’activité de la matière, voire même son animation.¹ C’est pré-

¹ Nous remercions A. T. Lovejoy, A. Tawara, M. Iwata et L. Roveda pour leur aide dans la réalisation de la présente étude. Notre gratitude cordiale va également à Caroline Leuris. Sur la génération spontanée, voir E. O. von LIPPmann, *Urzeugung und Lebenskraft: Zur Geschichte dieser Probleme von den ältesten Zeiten an bis zu den Anfängen des 20. Jahrhunderts*, Berlin, Springer, 1933; E. MENDELSON, *Philosophical Biology vs Experimental Biology: Spontaneous Generation in the Seventeenth Century*, in *Actes du xii^e congrès international d’histoire des sciences* (Paris, 1968), Paris, Blanchard, 1971, 1-B, pp. 201-226; J. FARLEY, *The Spontaneous Generation Controversy from Descartes to Oparin*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1974; R. KRUK, *A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in the Medieval Islamic Tradition*, «Journal of Semitic Studies», xxxv, 1990, pp. 265-282; M. VAN DER LUGT, *Le ver, le démon et la vierge: les théories médiévales de la génération extra-ordinaire*, Paris, Belles Lettres, 2004.

cisément ce phénomène que Ficin utilisait comme une évidence capitale pour sa thèse de l'animation universelle du monde. Nous allons donc orienter la présente étude vers l'examen de la théorie ficienienne de la génération spontanée. Pour cet objet, il nous semble que la critique, qu'a formulée un philosophe padouan Fortunio Liceti, sert de meilleur guide.¹ Car dans son traité *De spontaneo viventium ortu*, ce professeur de médecine, aujourd'hui peu connu des historiens, recense non seulement un large éventail d'idées concernant la génération spontanée, mais consacre aussi un long examen à la théorie ficienienne.² La discussion de Liceti a eu un grand succès au dix-septième siècle. Sa diffusion transalpine a été assurée par Daniel Sennert l'illustre philosophe naturel luthérien de Wittenberg. En Italie aussi, elle a été littéralement incorporée dans la théorie d'Athanasius Kircher, qui a provoqué un débat très agité sur la génération spontanée à travers l'Europe.³

Il faut bien noter que, depuis l'antiquité, la croyance dans la génération spontanée était souvent liée à l'idée de l'animation universelle. En effet, Aristote expliquait le phénomène dans son traité *De la génération des animaux*, III.11, par le *pneuma* qui réside dans l'humidité terrestre et répand la 'chaleur psychique' (*thermotes psychiké*) partout dans le monde de sorte que «tout est en quelque sorte plein d'âme».⁴ L'avis de Thémistius, qui reliait plus explicitement l'âme du monde à la génération spontanée, a été diffusé grâce à la longue citation qu'a faite Averroès dans son *Grand commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*.⁵ La discussion du Commentateur est rapidement devenue un 'lieu commun' chez les scolastiques médiévaux.⁶ À la Renaissance, c'est Ficin lui-même qui a développé considérablement l'idée de l'âme du monde et son application à la génération spontanée, en ouvrant ainsi la nouvelle voie 'platonicienne'.⁷ Dans la présente étude,

¹ Sur Liceti (1577-1657), voir *Dizionario biografico degli italiani*, LXV, Rome, 2005, pp. 69-73; G. ONGARO, *La generazione e il 'moto' del sangue nel pensiero di F. Liceti*, «Castalda», XX, 1964, pp. 75-94; IDEM, *L'opera medica di Fortunio Liceti (nota preliminare)*, in *Atti del xx° congresso nazionale di storia della medicina* (Roma, 1964), Rome, Società italiana di storia della medicina, 1965, pp. 235-244.

² F. LICETI, *De spontaneo viventium ortu*, Vicence, Domenico Amadio, 1618, désormais indiquée comme *svo*.

³ D. SENNERT, *De spontaneo viventium ortu*, in *Hypomnemata physica*, Francfort, Kaspar Roe tel, 1636. Pour Kircher, voir H. HIRAI, *Interprétation chymique de la création et origine corpusculaire de la vie chez Athanasius Kircher*, «Annals of Science», LXIV, 2007, à paraître.

⁴ ARISTOTE, *De la génération des animaux*, III.11, 762a18-21.

⁵ THÉMISTIUS, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote*, XII.3 = S. LANDAUER, *Themistii in Aristotelis metaphysicorum librum XII paraphrasis*, Berlin, 1903, p. 9.

⁶ AVERROÈS, *Gand commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* (désormais *GCM*), XII.18 = A. MARTIN, *Averroès : Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote, livre lam-lambda*, Paris, Belles Lettres, 1984, pp. 127-140.

⁷ H. HIRAI, *La fortune du concept de semence de Marsile Ficin au XVI^e siècle*, «Accademia», IV, 2002, pp. 109-132.

nous allons analyser à travers la critique de Liceti, la portée de la théorie ficienienne et la réaction qu'elle a suscitée chez cet aristotélicien exemplaire au seuil de la Révolution scientifique.

2. LE *De SPONTANEO VIVENTIUM ORTU DE LICETI*

L'ouvrage de Liceti, *De la génération spontanée des vivants*, se divise en quatre livres dont le premier est consacré à l'examen des opinions des anciens, des médiévaux et des modernes sur la génération spontanée. Ce premier livre est une véritable encyclopédie des idées formulées avant Liceti sur la question. La structure du livre, divisé en 151 chapitres, respecte la théorie aristotélicienne des quatre causes: finalité, forme, matière et agent. Liceti commence sa discussion par la cause finale (ch. 1-34). Puis il s'oriente vers l'étude de la cause formelle (35-55) et de la cause matérielle (56-67). Enfin il s'occupe de la cause efficiente (56-151) dont la discussion, plus importante que les autres, s'étend jusqu'à la fin du premier livre. Dans l'étude de la cause efficiente, Liceti examine d'abord ceux qui n'admettent aucune cause efficiente (68-70) et puis l'avis de Duns Scot selon lequel Dieu lui-même est la cause efficiente (71-83). Il aborde aussi les partisans de l'idée de l'intellect agent, avancée par Thémistius et Avicenne, mais réfutée par Averroès. Puis il discute des théories de l'âme du monde et des Idées (96-101). Ensuite, Liceti s'attaque à la causalité astrale chez Averroès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Jean Fernel (102-118).¹ Il énumère par la suite ceux qui favorisent la chaleur (naturelle ou céleste) comme Jérôme Cardan (121-132). Enfin Liceti examine longuement l'avis de Ficin (133-145). Il reste encore quelques chapitres d'importance mineure et ainsi se termine ce premier livre. Les théories d'orientation platonicienne se concentrent principalement en deux endroits: 1) l'examen des doctrines de l'âme du monde et des Idées et 2) l'analyse de l'opinion de Ficin. Pour mieux comprendre l'argument de Liceti, nous allons d'abord étudier sa discussion sur l'âme du monde et sur les Idées et puis analyser sa critique de Ficin.

3. LES ‘PLATONICIENS MINEURS’ ET L’ÂME DU MONDE

Après avoir parcouru les avis des aristotéliciens arabes et latins, Liceti aborde les opinions des platoniciens. Il les divise en trois groupes selon le choix de

¹ G. FREUDENTHAL, *The Medieval Astrologization of Aristotle's Biology: Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of Animate Beings*, «Arabic Sciences and Philosophy», XII, 2002, pp. 111-137; H. HIRAI, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance: de Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 83-103; IDEM, *Ficin, Fernel et Fracastor autour du concept de semence: aspects platoniciens de ‘seminaria’*, in *Girolamo Fracastoro fra medicina, filosofia e scienze della natura*, éd. A. Pastore et E. Peruzzi, Florence, Olschki, 2006, pp. 245-260.

la cause efficiente de la génération spontanée: 1) ceux qui favorisent l'«âme du monde» (*anima mundi*), 2) ceux qui soutiennent les 'Idées' (*ideae*) et enfin 3) Ficin qui prend la troisième voie. Si Liceti accorde un long examen à ce dernier, il s'inspire, pour les deux premiers, des écrits des deux padouans Niccolò Leonico Tomeo et Cristoforo Marcello. Comme ces deux hommes sont influencés par l'œuvre de Ficin, les trois sections dans l'ensemble montrent en quelque sorte la lignée de pensée ficienne.

Liceti donne d'abord les avis de Philopon, de Virgile et de Macrobe. Pour lui, puisque ces hommes pensent que les âmes des vivants sont engendrées par celle du monde, l'agent immédiat de la génération spontanée des vivants sera aussi attribué à cette âme universelle du monde. Selon Liceti, une telle opinion est commune aux 'platoniciens mineurs' (*platonici juniores*). Il ajoute que, pour Leonico Tomeo, elle est en accord avec les enseignements des académiciens, des stoïciens et des péripatéticiens.¹ Il cite alors le commentaire de Philopon sur le traité *De l'âme*, II.4, d'Aristote, où il est dit que les 'espèces' (*species*) des plantes et des animaux sont envoyées par l'artisan universel.² En identifiant cet artisan à l'âme du monde, Liceti juge que l'argument de Philopon n'est pas fondé sur des preuves. À cela, il ajoute les célèbres vers de l'*Enéide*, VI.724-731, de Virgile. D'après Liceti, celui-ci chante dans le même esprit que Philopon en plaçant dans l'âme universelle du monde l'origine des âmes particulières des êtres qui naissent spontanément. Mais il estime que l'argument de Virgile est aussi faible. Car, même si l'âme du monde est considérée comme l'intellect (*mens*) qui vivifie l'univers, elle n'est pas la cause particulière et immédiate, mais la cause commune et éloignée par laquelle ces vivants reçoivent leur être. Pour Liceti, Macrobe suit fidèlement Virgile dans son commentaire sur le *Songe de Scipion* de Ciceron.³

En se fondant sur la définition d'Aristote selon laquelle l'âme est la première entéléchie du corps organique ayant la vie en puissance, Liceti pense que la vie est donnée à l'homme par l'âme humaine et aux autres vivants par leur propre âme.⁴ Vu sous cet angle, le corps des vivants qui n'a pas encore

¹ SVO, I, p. 99. Cf. LEONICO TOMEO, *Alverotus sive de tribus animorum vehiculis*, in *Dialogi*, Venise, Gregorio de' Gregori, 1524. Nous avons utilisé l'édition de Paris (1530), ici p. 29. Sur cette figure, voir D. DE BELLIS, *Niccolò Leonico Tomeo interprete di Aristotele naturalista*, «Physis», XVII, 1975, pp. 71-93; EADEM, *Autokineton e entelechia: Niccolò Leonico Tomeo, l'anima nei dialoghi intitolati al Bembo*, «Annali dell'Istituto di Filosofia», I, 1979, pp. 47-68; EADEM, *La vita e l'ambiente di Niccolò Leonico Tomeo*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», XIII, 1980, pp. 37-75; EADEM, *I veicoli dell'anima nell'analisi di Niccolò Leonico Tomeo*, «Annali dell'Istituto di Filosofia», III, 1981, pp. 1-21.

² Cf. PHILOPON, *Commentaire sur le De l'âme d'Aristote*, II.4 = M. HAYDUCK, *Ioannis Philoponi In Aristotelis De anima libros commentaria*, Berlin, 1897, p. 268.

³ MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, I.14, 14.

⁴ ARISTOTE, *De l'âme*, II.1, 412a27-28.

reçu sa propre âme, même s'il est placé sous le pouvoir de l'âme du monde, ne peut pas être vivant en acte. La vie ne lui sera accordée que par sa propre âme et non pas par celle du monde. Même si l'âme du monde donne la vie à ces êtres, elle ne le fera qu'en tant que cause commune et éloignée. Ce n'est pas l'âme du monde, mais celle du parent qui effectue la génération de l'enfant congénère comme la cause immédiate et particulière.¹

Liceti signale qu'Aristote lui-même semble accepter l'idée de l'âme du monde. Car on peut penser que c'est en parlant de cette âme que le Stagirite, d'une part, attribue à tous les êtres le principe unique duquel «les uns dépendent manifestement et les autres obscurément» et, d'autre part, dit que «le ciel et la nature dépendent de ce principe» en prenant, par le ciel, les substances corporelles et vivantes et, par la nature, toutes les naissances des êtres y compris la génération spontanée.² Mais, pour Liceti, ce genre d'interprétation platonisante provient de Thémistius, comme on le voit dans sa paraphrase du traité *De l'âme*, I.4, d'Aristote. Il dit :

Mais les autres affirment que cette opinion elle-même n'était que celle de Thémistius au passage très souvent cité où nous lisons : «Ainsi ces animaux, qui naissent spontanément de la matière pourrie [et qui], dès qu'ils naissent de tel ou tel mélange d'excréments et d'ordures, respirent, vivent et bougent, comme en Egypte les rats, et comme sous notre ciel les vers, les sauterelles et plusieurs [bêtes] de ce genre, montrent très clairement que cette âme du monde unique et universelle, qui fournit aux corps l'âme, ou la vie si l'on préfère ainsi dire, n'est rien d'autre qu'une certaine force vitale et génératrice, répandue à travers la nature entière». Les savants la tiennent comme la cause efficiente immédiate de la génération spontanée des vivants.³

Selon Liceti, ce que Thémistius présente n'est pourtant pas son avis personnel, mais une idée extorquée de ceux avec qui il dispute. Car celui-ci, en niant dans un autre passage l'unicité de l'âme, qui donne la vie à chacun des vivants, comme le soleil donne la lumière à toutes choses, attribue l'origine des êtres qui naissent spontanément à l'intellect séparé de la matière comme le fera Avicenne par sa célèbre théorie du 'donateur des formes' (*dator formarum*).⁴ Ainsi son autorité ne s'impose en rien.

¹ SVO, I, pp. 100-101. Sur la phrase «un homme engendre un homme», voir ARISTOTE, *Méta physique*, VII.7, 1032a25; VII.8, 1033b32; VII.9, 1034b2; IX.8, 1049b25-26; XII.3, 1070a8 et 28; XII.4, 1070b31 et 34; XIV.5, 1092a16.

² Cf. AVERROÈS, *Grand commentaire sur le Du ciel d'Aristote*, I.100; IDEM, GCM, XII.38.

³ SVO, I, p. 99. Cf. THÉMISTIUS, *Paraphrase du De l'âme d'Aristote*, I.4 = R. HEINZE, *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis*, Berlin, 1899, p. 26.

⁴ Sur le 'donateur des formes', voir A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, pp. 301-303 et 473; B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florence, Le Monier, 1965, pp. 233-235 et 313-314; H. T. GOLDSTEIN, *Dator formarum: Ibn Rushd, Levi ben Gerson, and Moses ben Joshua of Narbonne, in Islamic Thought and Culture*, éd. I. Faruqi, Washington DC, IIT, 1982, pp. 107-121; H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human In-*

Contre tous ces avis qui invoquent l'âme du monde, Liceti ne considère pas cette âme comme l'agent immédiat qui donne la vie à ces vivants. Le point le plus pertinent à propos de l'âme universelle est le fait que cette âme n'est, pour lui, que Dieu tout-puissant qui se place en dehors de l'univers. L'âme du monde, identifiée à Dieu le créateur, doit donc être la cause commune et éloignée des phénomènes du monde, mais pas l'agent immédiat de la génération des vivants qui naissent de la matière en putréfaction. Liceti ajoute que l'âme humaine, bien qu'elle soit la cause des fonctions humaines, n'est pas leur cause particulière. Car la cause immédiate du raisonnement est la faculté intellectuelle de l'âme humaine, celle de la vision en est la faculté visuelle et enfin celle de la nutrition la faculté nutritive. Comme la génération spontanée est l'une des multiples actions du monde, sa cause particulière ne peut pas être identifiée à l'âme universelle. Tout comme l'âme humaine, forme de la substance totale de l'homme, n'est pas l'âme des vers qui naissent dans le corps humain, l'âme du monde, forme de l'univers, n'est pas celle des vivants qui naissent dans l'univers. Liceti conclut que la génération spontanée des vivants requiert un agent immédiat qui se cache dans la matière d'où naissent ces vivants. Ce n'est pas l'âme du monde, située à l'extérieur de la matière, qui leur donne l'âme particulière.²

4. LES ‘PLATONICIENS MAJEURS’ ET LES IDÉES

Liceti examine ensuite l'opinion du deuxième groupe, appelé ‘platoniciens majeurs’ (*platonici majores*), selon laquelle l'agent immédiat de la génération spontanée est une «Idée». Pour lui, ces hommes soutiennent que les êtres qui naissent spontanément sont directement engendrés par les Idées particulières qui procrètent leurs propres âmes. Ces Idées existent avec celles des autres êtres dans l'Intellect divin sans aucun contact avec la matière. Selon Liceti, la raison la plus fondamentale qu'ils avancent pour cette théorie est le fait que ces vivants n'aient aucun autre agent pour obtenir leur âme. Parmi les modernes qui adoptent cette doctrine, il nomme Cristoforo Marcello comme le plus brillant des padouans.¹ Il présente alors les arguments qui lui semblent les plus pertinents, exposés dans le traité *De anima* (Venise, 1508) de Marcello. Selon celui-ci, puisque la forme des choses sublunaires passe de la non-existence à l'existence, elle doit exister avant le composé de forme et

¹ *SVO*, I, p. 100.

² *SVO*, I, p. 101. Sur Marcello, voir l'introduction de S. Toussaint dans le reprint de MARCELLO, *Universalis de anima traditionis opus*, Venise, Gregorio de' Gregori, 1508 (repr. Paris, Phœnix, 2003), pp. I-VII.

de matière. Il faut donc une cause par laquelle la forme ou l'âme des vivants est procréée. Or comme l'agent et le produit ne peuvent pas être identiques, il faut un autre agent. Par celui-ci, la forme est produite, soit entièrement de sorte que rien ne préexiste en tant que forme dans la matière, soit en partant de quelque chose de formel qui préexiste dans la matière. Mais, pour Marcello, rien de formel ne peut y préexister, sinon on tomberait dans l'erreur d'Anaxagore, selon qui «tout est dans tout», ou on attribuerait à tort le rôle de l'agent à la matière qui n'est que le principe passif.¹ Il faut donc que la forme entière soit produite par son agent. De plus, elle doit être produite en tant que réalité ayant une entité tout à fait distincte de la matière. Il faut aussi admettre que rien ne façonne une entité supérieure à lui-même en agissant au-delà de ses propres capacités et qu'une chose matérielle est inférieure à un être immatériel. Comme l'agent immatériel ayant une essence similaire aux âmes des vivants qui naissent spontanément, Marcello ne trouve rien d'autre que les Idées de ces âmes. C'est pourquoi, conclut-il, les platoniciens jugent que les âmes de ces vivants sont procrées par les Idées qui sont les agents particuliers et immédiats de leur génération.²

Face à cet argument, Liceti critique le fait que, bien qu'Aristote condamne l'application des Idées à la philosophie naturelle, les platoniciens continuent à les utiliser pour expliquer la génération spontanée. Selon lui, si cette génération est une action physique dont le principe existe seulement dans la nature, elle doit être réalisée d'une manière physique, c'est-à-dire, par un contact direct à travers le mouvement ou par une qualité naturelle. Mais l'Idée n'agit pas physiquement puisqu'elle réside dans l'intellect séparé de la matière et de toute corporéité. Elle ne peut donc pas être la cause physique de la génération naturelle. Ainsi, les âmes des vivants qui naissent spontanément ne peuvent pas être procrées par les Idées. Liceti ajoute que, puisque les formes des êtres naturels, excepté l'intellect humain, ne peuvent pas exister sans la matière, elles sont matérielles et périssables. Elles diffèrent donc des Idées qui sont tout à fait immatérielles. Les âmes des êtres qui naissent spontanément doivent être produites par les formes périssables et matérielles du même genre.³

Puis Liceti se demande si l'Idée est un accident ou une substance. Si elle est un accident, elle ne peut pas procréer les âmes qui sont substantielles.

¹ Sur la phrase «tout est dans tout», voir par exemple T. LEINKAUF, *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, Berlin, Akademie, 1993, pp. 83-91. Cf. HIPPOCRATE, *Des lieux dans l'homme*, I (Littré, VI, 279); GALIEN, *De usu partium*, VI.16 (Kühn, III, 491). Pour la phrase «tout est / était ensemble», voir ARISTOTE, *Physique*, III.4, 203a22-33; *Métaphysique*, IV.4, 1007b26 et IV.5, 1009a27; X.6, 1056b28; XII.2, 1069b23 et XII.6, 1071b27. Mais la plus importante est la discussion d'AVEROËS, *GCM*, XII.11 et XII.30.

² *SVO*, I, p. 101. Cf. MARCELLO, *Universalis de anima*, II.146-147, ff. 118v-121v.

³ *SVO*, I, p. 102.

Car l'accident, inférieur à la substance, ne peut pas produire quelque chose de supérieur à soi. Si l'Idée est une substance, elle doit, dit Liceti, être la matière, la forme ou le composé d'elles. Si elle est la matière, elle ne peut pas être la cause efficiente des âmes des vivants puisque la matière n'est qu'un principe passif. Si l'Idée est un composé, elle ne peut pas procréer les âmes qui sont des substances simples. Si l'Idée est une forme, elle doit rester 'nue' ou résider dans un sujet. Si elle n'est pas dans un sujet, elle est une 'intelligence' (*intelligentia*).¹ Cependant, Liceti remarque que Marcello lui-même réfute Avicenne, en disant que les intelligences ne peuvent pas être les agents immédiats de la génération des vivants. Il ajoute que l'Idée, qui n'est ni la nature ni la forme physique, ne peut pas être prise en considération dans la philosophie naturelle qui ne concerne que les formes reliées à la matière. Pour lui, il faut laisser les formes séparées aux mathématiciens et aux métaphysiciens. Même si l'Idée est une forme qui réside dans un autre genre de sujet, comme le pensent les platoniciens en la plaçant dans l'intellect séparé ou dans l'Intellect divin, elle doit être à la fois unique, pour tout ce qui naît dans le monde sublunaire, et multiple pour la grande diversité des espèces. Si elle est unique, tout devient similaire, contrairement à la variété des espèces. Mais les platoniciens n'établissent pas l'Idée unique pour toutes choses. Si elle est multiple, les Idées diffèrent mutuellement. Il faut alors nier l'unicité de l'Intellect divin ou penser que les Idées sont des accidents puisque les formes substantielles ne peuvent pas simultanément occuper le même lieu. Liceti rappelle que l'Intellect divin s'établit sans aucun accident et que les accidents ne peuvent pas être les agents des âmes qui sont substantielles. C'est pourquoi, dit-il, les platoniciens sont obligés d'admettre que les Idées diffèrent entre elles par leur fonction et s'identifient par leur essence à l'intellect où elles résident. Mais il n'accepte pas cette conclusion puisque l'intellect séparé n'est pas l'agent immédiat des êtres qui naissent spontanément.²

Après avoir ainsi réfuté l'avis de Marcello, Liceti affirme que les vivants, qui naissent spontanément, sont procréés par un agent corporel, congénère avec le parent et résidant dans la matière. Même si la forme passe de la non-existence à l'existence comme le dit Marcello, Liceti n'accepte pas qu'elle soit procréée. Car ce n'est ni la forme ni la matière, mais seulement le composé (forme-matière), qui est produit selon Aristote. Même si la forme est établie avant le composé, Liceti nie que celle des vivants s'établisse d'elle-même. Alors il donne sa solution. Pour lui, c'est la forme, latente dans la matière disposée avant la génération de ces vivants, qui devient 'forme vivifiante' (*forma vivifica*) et qui s'établit en tant qu'âme. Ainsi rien ne naît tout

¹ Sur l'idée scolastique de l'"intelligence" (*intelligentia*), voir J. JOLIVET, *Intellect et intelligence: note sur la tradition arabo-latine des 12^e et 13^e siècles*, in *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin, 1995, pp. 169-189.

² SVO, I, p. 102.

à fait de manière *automata*, c'est-à-dire spontanément. Selon Liceti, même si la forme est procréeée par un agent comme le pense Marcello, son entièreté n'est pas produite par cet agent comme si rien de formel ne préexistait dans la matière. Car un rudiment de forme y préexiste sous privation. Il s'agit d'une 'nature générée' (*natura generica*) que n'importe quelle forme possède communément avec celle qui précède. C'est à travers ce rudiment de la future forme ou sa nature générée que Liceti place la 'forme en puissance' dans la matière. Mais cela ne veut pas dire qu'il donne à la matière le rôle de l'agent en lui attribuant le rudiment formel. Car celui-ci n'est que la nature générée qui reçoit la différence spécifique de la future forme. Selon Liceti, cette forme n'est pas tout à fait séparée de la matière parce qu'elle réside dans la matière et dépend d'elle. C'est pourquoi elle ne doit pas être produite par l'Idée tout à fait séparée de la matière.¹

5. LA THÉORIE FICINIENNE DE L'ÂME DE LA TERRE

Après avoir ainsi examiné ces deux types de solution platonicienne, Liceti s'oriente vers ceux qui soutiennent que l'influence céleste soit la cause efficiente de la génération spontanée. Puis il s'attaque à l'avis de Ficin. Il s'agit de la théorie de l'«âme de la terre» (*anima terrae*), que le florentin expose dans le quatrième livre de sa *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* (Florence, 1482).² C'est précisément dans ce quatrième livre de son chef-d'œuvre qu'il développe amplement la doctrine de l'âme du monde et son application cosmologique. Quant à Liceti, il introduit la figure de Ficin en ces termes:

Mais Ficin, ce grand restaurateur de la philosophie platonicienne chez les Italiens à l'époque de nos aïeux, a beaucoup plus clairement raffiné cette idée, en tranchant que tous les vivants qui naissent spontanément tirent directement leur âme de nul autre endroit que de l'âme de la terre et de l'eau et en général de celle de l'élément dans lequel la génération spontanée des vivants peut être fréquemment observée. Il s'écarte de la majorité des autres platoniciens en ce qu'il établit que ces âmes des éléments, effectrices de la génération spontanée des vivants, diffèrent tantôt entre elles tantôt de l'âme du monde [...].³

Puis Liceti cite en bloc un long passage de Ficin et examine point par point son contenu dans les onze chapitres consécutifs. La théorie ficinienne, qu'il

¹ SVO, I, pp. 103-104. Sur la véritable théorie de la génération spontanée de Liceti, voir HIRAI, *Interprétation*, art. cit., § 3; C. CASTELLANI, *Le problème de la generatio spontanea dans l'œuvre de Fortunio Liceti*, «Revue de synthèse», LXXXIX, 1968, pp. 323-340.

² Pour la *Théologie platonicienne* (désormais TP), nous avons utilisé Raymond MARCEL, *Marsile Ficin: Théologie platonicienne*, Paris, Belles Lettres, 1964-1970, et M. J. B. ALLEN, J. HANKINS, *Marsilio Ficino: Platonic Theology*, Cambridge MA, Harvard UP, 2001-2006, désormais M et AH.

³ SVO, I, pp. 131-132.

estime plus sophistiquée que les autres options platoniciennes, se résume comme suit : les âmes de tous les vivants qui naissent spontanément sont données à la matière par l'âme de la terre ou par celle de l'eau à travers les Idées insérées dans ces âmes rationnelles qui sont différentes de l'âme du monde.

Avant de formuler ses critiques détaillées, Liceti aborde le problème plus général posé par la théorie ficienne. Il remarque d'abord que, chez Ficin, l'âme de la terre diffère de celle de l'eau par espèce. Si les agents immédiats sont différents par espèce, ils ne peuvent pas produire les mêmes effets. Quand les mêmes espèces de vivants naissent dans la terre et dans l'eau, l'âme de ces éléments ne peut pas être l'agent immédiat de leur génération. D'ailleurs, pour Liceti, le fondement même de l'idée selon laquelle les éléments possèdent une âme est faux. Car, puisque le corps mixte est supérieur à n'importe quel élément et que chaque mixte est nécessairement supérieur à l'élément le plus bas qui est la terre, si les éléments sont animés, aucun être inanimé n'existerait dans la nature. Liceti estime absurde cette conséquence puisque Ficin lui-même admet que les plantes arrachées du sol ne vivent plus.¹

Même chez Ficin, souligne Liceti, l'âme est ternaire (végétative, sensible et rationnelle). Si celle de la terre était végétative, comment pourrait-elle procréer les âmes supérieures à elle ? Si elle était sensible, il faudrait, selon Liceti, la chaleur naturelle et l'humidité radicale pour relier l'âme au corps. Mais il n'admet ni la chaleur ni l'humidité dans la substance de la terre parce que la chaleur et l'humidité sont contraires à la nature froide et sèche de la terre. Si la terre possédait l'âme sensible, elle manifesterait aussi les trois fonctions de l'âme végétative. Comme elle n'exerce pas ces fonctions, son âme résiderait en elle en vain. Or la nature ne fait rien d'oisif selon l'enseignement d'Aristote. C'est ainsi que ces deux options sont rejetées. Quant à l'âme rationnelle, Liceti suppose les trois degrés possibles (inférieur, égal ou supérieur) vis-à-vis de l'âme humaine. Même si l'âme de la terre est inférieure à l'âme humaine, elle serait au moins sensible ou végétative. Comme nous venons de le voir, la terre ne présente pourtant pas les fonctions de l'âme sensible ou végétative. Si la terre possédait une âme rationnelle égale à l'âme humaine, la terre serait égale à l'homme. Mais elle ne peut ni marcher ni rire comme un homme. Enfin, si la terre possédait une âme supérieure à l'âme humaine, la terre serait supérieure à l'homme. C'est tout simplement inadmissible.²

Après cette critique générale, Liceti aborde les détails de l'argument ficien. Nous en examinons ici les plus importants. Le florentin commence à expliquer l'animation universelle du monde et surtout celle de la terre comme suit :

¹ SVO, I, pp. 134-135.

² SVO, I, p. 135.

La génération est le principe de la nutrition et de la croissance. Nul être ne peut en aucun cas se nourrir ou grandir sans la génération de certaines parties. Au contraire, nous tenons pour certain que là où la nourriture et la croissance suivent la génération, il y a la vie et une âme. Nous voyons la terre engendrer, grâce à des semences particulières, une multitude d'arbres et d'animaux, les nourrir et les faire croître : nous la voyons faire croître même des pierres comme ses dents, des végétaux comme ses cheveux aussi longtemps qu'ils adhèrent à leurs racines, alors que si on les arrache ou on les déterre, ils ne grandissent plus. Pourrait-on dire que le sein de cet être femelle manque de vie, lui qui spontanément enfante et entretient tant de rejetons, qui se soutient de lui-même et dont le dos porte des dents et des cheveux?¹

Quant à Liceti, il nie que «la terre engendre des vivants par ses propres semences, les nourrit et les fait croître comme si les pierres étaient ses dents et les herbes ses cheveux». Pour lui, les semences qui propagent ces vivants ne viennent pas de la terre, mais des plantes et des animaux. Il ne faut donc pas attribuer leur génération à la terre gorgée de semences, mais à ces semences elles-mêmes. La terre ne jouit pas de la nature productrice de ces semences, mais contient les êtres animés qui produisent ces semences. Autrement, la nature unique de la terre devrait donner à chaque vivant sa propre semence. C'est impossible. Car, si la terre était remplie de semences qui lui sont propres, elle obtiendrait un seul genre de semence qui procréerait la nature unique de la terre. Mais les vivants qui naissent spontanément sont variés. Liceti en conclut qu'ils ne sont pas engendrés des semences produites par l'âme de la terre.²

Liceti refuse aussi l'idée que «la terre est celle qui nourrit et fait croître les plantes et les animaux comme leurs fruits et leurs enfants». Car chaque animal se nourrit et grandit par sa propre âme en s'alimentant de la terre. De plus, les pierres, augmentées par la juxtaposition de la nouvelle matière, ne grandissent pas à l'instar des êtres animés.³ Liceti estime fausse la théorie de Ficin qui parle, selon lui, seulement de manière poétique et métaphorique. Il rejette également l'idée que «les herbes sont les cheveux

¹ TP, IV.1 (M, I, p. 144 = AH, I, p. 249). Cf. PLOTIN, *Ennéades*, IV.4, 27; PROCLUS, *Commentaire sur le Timée de Platon*, IV.4 (Diehl, III, p. 135 = Festugière, IV, p. 173); FICIN, *De vita*, III.11 = C. V. Kaske et J. R. Clark, *Marsilio Ficino: Three Books on Life*, New York, Renaissance Society of America, 1989, p. 289; S. MATTON, *Marsile Ficin et l'alchimie, sa position, son influence*, in *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, éd. J.-C. Margolin et S. Matton, Paris, Vrin, 1993, pp. 123-192: 140-141; D. KNOX, *Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth*, «Bruniana & Campagnelliana», V, 1999, pp. 333-366: 362-363.

² SVO, I, p. 137.

³ Sur les débats de la «croissance des minéraux» à la Renaissance, voir H. HIRAI, *Les Paradoxes d'Etienne de Clave et le concept de semence dans sa minéralogie*, «Corpus», XXXIX, 2001, pp. 45-71; IDEM, *Le concept*, op. cit., pp. 148, 154, 340, 403 et 475. Voir aussi H. HIRAI et H. YOSHIMOTO, *Anatomizing the Sceptical Chymist: Robert Boyle and the Secret of his Early Sources on the Growth of Metals*, «Early Science and Medicine», X, 2005, pp. 453-477.

de la terre». Pour lui, si «les herbes arrachées du sol ne grandissent plus», c'est parce qu'elles sont privées de nourriture provenant de la terre. Il conclut que les plantes vivent par leur propre âme et non pas par l'âme de la terre.¹

Tout en admettant que l'influence céleste contribue à l'animation universelle du monde, Ficin exige l'intervention des causes particulières dans la génération spontanée des êtres à partir de la matière en putréfaction:

De plus, les causes naturelles, parce qu'elles agissent suivant leur nature, sont portées vers un effet déterminé non autrement que par une raison déterminée de leur nature. Autrement elles ne pencheraient pas vers tel effet plutôt que vers tel autre. Il en résulte qu'elles opèrent dans la mesure où elles s'accordent dans l'exécution du travail et inversement. Par conséquent, les végétaux et les animaux qui semblent naître dans la terre par la seule décomposition ne doivent pas moins naître de causes particulières que les êtres qui naissent par la reproduction.²

Liceti refuse l'idée que «les causes naturelles sont portées vers un effet déterminé par une raison déterminée de leur nature». Car le ciel, indifférent envers la génération de toutes les choses sublunaires, peut être déterminé pour engendrer de la matière en putréfaction tel ou tel être par les dispositions de la matière et par l'agent immédiat qui règle la force des cieux.³ Tout en admettant que «les êtres qui naissent dans la terre par la décomposition» ont aussi besoin des causes particulières, Liceti nie que ces vivants naissent par l'âme de la terre. Car même si cette âme existe, elle devra être commune et unique pour tous les êtres. Il faut donc un autre agent immédiat. C'est justement ce que Ficin veux établir en soulignant la nécessité de l'«intermédiaire terrestre commun» qui est l'âme de la terre:

Mais où sont donc ces causes particulières? Il est hors de doute que les causes particulières de vies terrestres sont dans la vie terrestre. Car bien qu'on les attribue aux esprits célestes, il faudra néanmoins que les instincts célestes et communs soient concentrés par l'âme universelle de la terre sur les âmes terrestres et particulières, afin que l'on passe par un intermédiaire approprié, c'est-à-dire terrestre et commun, du céleste et du commun à l'opposé, c'est-à-dire au terrestre et au particulier.⁴

Liceti admet que «les causes efficientes particulières de ces vivants ne peuvent pas être placées dans les âmes célestes», mais nie qu'elles résident dans l'âme de la terre. Car les agents corporels immédiats de ces vivants peuvent se cacher dans le corps inanimé de la terre. Liceti rejette surtout l'intervention de l'«intermédiaire terrestre commun», qui se situe entre le ciel et l'agent terrestre particulier. Pour lui, il faut penser avec Aristote que, comme le soleil et l'homme engendent l'homme sans l'intermédiaire terrestre

¹ SVO, I, p. 138.

² TP, IV.1 (M, I, p. 145 = AH, I, pp. 251-253).

³ SVO, I, p. 139.

⁴ TP, IV.1 (M, I, pp. 145-146 = AH, I, p. 253).

commun, le ciel et l'agent terrestre particulier procrément ces vivants sans aucun intermédiaire.¹

Ensuite, pour placer les causes particulières dans l'âme de la terre et pour leur attribuer les Idées, Ficin introduit une analogie entre l'art et la nature :

Ces causes [particulières] seront donc dans l'âme de la terre qui, par l'idée et la raison naturelle de la vigne, produira des plantes de vigne, par la raison des mouches produira des mouches. Voilà ce qu'elle fera, dis-je, dans la matière, prédisposée à tel ou tel effet par l'âme elle-même, en concentrant les instincts cosmiques à la disposer de telle ou telle manière. Par conséquent, si l'art humain n'est pas autre qu'une sorte d'imitation de la nature et si cet art crée des œuvres par les raisons déterminées de ces œuvres, la nature elle-même opère de la même façon et avec un art d'autant plus efficace et plus habile qu'elle produit avec plus d'efficacité et produit des œuvres plus belles. Et si l'art, qui produit des œuvres sans vie et met en jeu des formes ni principales ni entières, possède des raisons vivantes, à plus forte raison doit-on penser qu'il y a des raisons vivantes dans la nature, qui engendrent des vivants et produisent des formes principales et entières.²

Liceti n'admet pas que «l'art humain soit une sorte d'imitation de la nature». Car bien que certains arts imitent la nature, les autres améliorent les œuvres imparfaites de la nature. Il nie alors l'idée que «si cet art crée des œuvres par les raisons déterminées de ces œuvres, la nature opère de la même façon». Pour lui, l'art est similaire à la nature parce qu'il agit en vue d'une fin définie et utilise des instruments pour atteindre cette fin. Mais l'art ne l'est pas parce qu'il opère à travers les Idées implantées en lui. L'artisan, doué de faculté cognitive, possède les Idées de finalité pour laquelle il adapte ses instruments. Quant à la nature brute et ignorante, elle ne possède aucune Idée des œuvres, mais seulement la 'similitude' (*similitudo*) avec les œuvres. Comme l'homme sans aucune Idée du futur homme engendre un homme par la seule 'similitude' de la nature, c'est cette similitude entre l'agent et le produit qui remplace les Idées pour l'art.³ Liceti en conclut qu'il n'est pas juste de croire que la nature effectue ses œuvres suivant les Idées implantées en elle et que «l'âme de la terre procrée la vigne suivant l'Idée de la vigne». Les Idées sont propres à l'art et ne le sont aucunement à la nature.

Liceti n'accepte pas non plus que «la nature, qui introduit les formes principales et entières pour engendrer des vivants, possède les raisons vivantes de ses œuvres». Pour lui, la nature produit ces formes suivant son essence interne et non suivant les Idées extrinsèques et propres à l'art. Ce n'est pas faux, continue Liceti, de dire que «les Idées dans l'esprit de l'artisan sont

¹ SVO, I, p. 139. Cf. ARISTOTE, *Physique*, II.2, 194b13 : «L'homme et le soleil engendrent l'homme». Voir aussi ARISTOTE, *Méta physique*, XII.5, 1071a13-16.

² TP, IV.1 (M, I, p. 146 = AH, I, p. 253).

³ SVO, I, p. 140.

vivantes» comme l'artisan vit et en quelque façon son esprit aussi. Mais les Idées ne sont pas réellement vivantes. Même si les animaux sont produits par la nature vivante, il ne faut pas considérer que les vivants, qui naissent spontanément dans la terre, sont produits par l'âme de la terre. Car, selon Liceti, dans la terre se cachent, comme dans un récipient, les autres entités ayant l'âme qui stimulent leur génération.¹

C'est justement dans ce contexte que Ficin parle de la génération des plantes et des êtres animés sans les semences corporelles. Selon lui, les semences déterminées et particulières sont pourtant nécessaires pour la naissance des êtres déterminés. C'est pourquoi il introduit le concept de 'semence incorporelle et spirituelle' en ces mots:

Il faut pourtant que des êtres déterminés naissent de semences déterminées et que ceux qui passent de la puissance à l'acte soient amenées à l'acte par une cause qui elle-même possède déjà en elle-même en acte un tel acte, ou égal ou plus excellent. Et il ne faut pas croire qu'il suffise que la cause universelle et éloignée soit seulement plus excellente, autrement toutes les causes les plus imparfaites ici-bas pourraient produire tout ce qu'il y a de plus parfait par la puissance des êtres célestes. Tout cela montre qu'il y a partout sur la terre et dans l'eau, dans une nature industrielle et vitale, des semences spirituelles et vivifiantes de toute sorte qui, d'une part, engendrent par elles-mêmes partout où les semences corporelles font défaut et qui, d'autre part, réchauffent les semences abandonnées par les animaux et produisent à partir d'une semence de raisin pourri, semence dont la nature est uniforme et vile, une vigne variée, ordonnée et précieuse, grâce à ses forces variées, rationnelles et précieuses. Cette nature vitale tire les formes substantielles des éléments du fond de la matière elle-même, où ne pénètrent pas les substances corporelles.²

Bien que Liceti pense comme Ficin qu'il faut un agent en acte pour qu'un être passe de la puissance à l'acte, il rejette l'idée de l'âme de la terre. Car la terre, totalement inanimée et plus vile que les autres éléments, possède une essence inférieure à tous les êtres animés de sorte qu'elle ne jouit pas d'acte égal ou supérieur à l'âme de ces vivants. Même si Liceti admet qu'«il y a partout certains principes, pour ainsi dire, les semences vivifiantes et spirituelles, qui engendrent par eux-mêmes», il refuse de penser qu'elles résident dans une nature vitale qui est l'âme d'un élément. Pour lui, ces semences sont enfermées dans les résidus et les cadavres des vivants et se dispersent par la suite à travers l'eau et la terre.³ Nous remarquons que Liceti ne prend pas ces semences spirituelles dans le sens où Ficin l'entend par le terme «spirituelles». Pour lui, comme nous l'avons montré ailleurs,

¹ SVO, I, p. 140. On verra plus bas la véritable nature de ces entités.

² TP, IV.1 (M, I, pp. 147-148 = AH, I, p. 257). Pour une analyse de ce passage, voir H. HIRAI, *Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, éd. M. J. B. Allen et V. Rees, Leiden, Brill, 2002, pp. 257-284: 268-269.

³ SVO, I, p. 141.

il s'agit bel et bien des corpuscules matériels, extrêmement subtils comme un *spiritus* et doués de rudiment de forme.¹

Ensuite, pour subordonner la physique aristotélicienne à la métaphysique platonicienne, Ficin affirme que la nature vitale, qui enferme ces semences spirituelles, utilise les qualités des éléments traditionnels :

En outre, les qualités des éléments qui, par elles-mêmes brûleraient le sol, le refroidiraient, etc., elle [nature vitale] les fait servir à la variété merveilleuse des couleurs et des figures et à la force vitale [...]. Et partout où seules les qualités accidentielles semblent apporter quelque contribution à la génération, elles qui pourtant par elles-mêmes sont inefficaces sans une substance correspondant à l'effet, elle joue le rôle de substance mère.²

Liceti nie que ces qualités accidentielles, même si elles sont gouvernées par l'âme de l'élément, produisent les couleurs et les figures. Car ces qualités sont apportées dans les corps mixtes inanimés par la forme substantielle de ces mixtes, tandis qu'elles le sont chez les vivants par leur propre âme qui utilise ces qualités comme instruments. De plus, pour Liceti, ces qualités accidentielles ne réalisent pas la génération sans aide d'une essence substantielle. Il en conclut que l'âme de l'élément ne joue pas le rôle de la substance génératrice, mais qu'une autre âme véritablement génératrice se cache dans la matière du cadavre.³

Après l'explication des semences incorporelles, Ficin confirme l'existence de la vie intermédiaire diffusée dans l'univers. Il invoque d'abord l'avis des stoïciens, qui identifie cette vie à Dieu lui-même, et puis celui des platoniciens, qui place les vies intermédiaires entre les vies particulières des êtres terrestres et la vie originelle en Dieu. Il dit :

Straton et Chrysippe reconnaîtront qu'une telle vie est infuse dans l'univers, mais ils affirmeront que cette vie est le Dieu suprême. Les platoniciens le nient, parce qu'au-dessus de la vie qui est celle d'un être et qui est dans un être, il convient qu'il y ait une vie qui soit autonome et existe en elle-même. Or la vie d'une sphère quelconque de l'univers n'est pas moins familière à sa sphère propre que l'esprit humain au corps humain. C'est pourquoi la vie de la sphère, n'est ni la vie originelle, ni Dieu. Le Dieu suprême est l'unité absolue. Or de l'unité absolue, selon les platoniciens, peut

¹ Cf. HIRAI, *Interprétation*, art. cit., § 3. Sur le corpuscularisme aristotélicien à la Renaissance, voir C. LÜTHY, *An Aristotelian Watchdog as Avant-Garde Physicist: Julius Caesar Scaliger*, « *Monist* », LXXXIV, 2001, pp. 542-561; W. R. NEWMAN, *Experimental Corpuscular Theory in Aristotelian Alchemy: From Geber to Sennert*, in *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, éd. C. Lüthy et alii, Leiden, Brill, 2001, pp. 291-329. Sur la quête chymique du *spiritus vitalis* à la Renaissance, voir A. G. DEBUS, *Chemistry and the Quest for a Material Spirit of Life in the Seventeenth Century*, in *Spiritus*, éd. M. Fattori et M. L. Bianchi, Rome, Ateneo, 1984, pp. 245-263; A. CLERICUZIO, *Spiritus vitalis: Studio sulle teorie fisiologiche da Fernel a Boyle*, « *Nouvelles de la République des lettres* », VIII-2, 1988, pp. 33-84.

² TP, IV.1 (M, I, p. 148 = AH, I, pp. 257-259).

³ SVO, I, p. 142.

provenir immédiatement une multiplicité peut-être, mais non une telle diversité et opposition de qualités qui s'altèrent les unes les autres.¹

Liceti est d'accord avec ces platoniciens, qui attestent que la suprême excellence réside dans le monde, et avec ces stoïciens, qui croient que cette excellence est accordée au monde par l'âme universelle identifiée au Dieu suprême. Mais, pour lui, le fait que le monde possède une âme n'exige pas que chaque élément obtienne une âme. Car le statut des éléments dans le monde est le même que celui des humeurs dans un animal. Or les humeurs sont inanimées en soi et ne possèdent donc pas la vie, bien qu'elles soient contenues dans un animal vivant. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'un élément possède sa propre âme même si une âme universelle réside dans le monde. D'ailleurs, selon Liceti, si chaque élément en tant que partie du monde animé possédait son âme, la même âme résiderait dans tous les éléments et dans l'univers entier. Mais l'âme de la terre n'est pas identique à celle de l'eau ou à celle du monde chez Ficin. Il y a là une contradiction. Liceti en conclut que les éléments qui sont les membres du monde ne sont pas animés.²

Il faut dire que l'un des points les plus essentiels de la théorie ficinienne est le fait que l'âme de la terre est supposée rationnelle. Ficin souligne cette rationalité par la supériorité de la beauté des productions terrestres sur celle des produits humains comme suit:

Il est indispensable que l'âme même de la terre soit rationnelle, puisque certains animaux terrestres ne sont pas dépourvus de raison, surtout que les œuvres de la terre sont plus belles que celles des hommes. Si l'âme de ce globe inférieur n'est pas privée de raison, les âmes des sphères supérieures n'en sont pas non plus dépourvues. Dans la terre et dans l'eau la différence des parties est telle, parce que certains des corps terrestres sont moins purs, certains très purs. Les premiers ont des âmes privées de raison, les autres des âmes rationnelles.³

Liceti ne peut pas accepter que la terre jouisse de l'âme rationnelle. Pour lui, la terre est un récipient qui ne requiert pas la même nature que celle des corps placés en lui. Il est évident que l'homme, qui habite la terre, est placé haut dans l'échelle des êtres et fort éloigné de la nature de la terre. De plus, Liceti n'admet absolument pas que «les œuvres de la terre soient plus belles que celles des hommes». Selon lui, la reproduction humaine est un grand miracle de la nature, tandis que rien n'est plus ignoble que la terre dans l'univers. Il refuse aussi de penser que les parties pures des éléments jouissent de l'âme rationnelle, tandis que les parties impures ont l'âme irra-

¹ TP, IV.1 (M, I, pp. 148-149 = AH, I, p. 259). Cf. CICÉRON, *De natura deorum*, I.14, 39. Bien que Straton ne soit pas stoïcien, Ficin l'utilise en se fondant sur l'explication de Cicéron qui introduit par la suite l'idée de Zénon le chef des anciens stoïciens.

² SVO, I, p. 143.

³ TP, IV.1 (M, I, p. 152 = AH, I, p. 267).

tionnelle. Car la partie la plus impure de la terre est remplie d'êtres vivants, tandis que la partie la plus pure se trouve dans le centre de la terre où il n'y a aucun être vivant. Il est donc contradictoire que ce centre hostile à la vie soit animé par l'âme rationnelle supérieure.¹

Juste avant la conclusion, Ficin insère une discussion démonologique en s'inspirant de vers orphiques et confirme la supériorité des démons sur les hommes.² Bien que Liceti accepte l'existence de ces démons, il nie leur supériorité. Pour lui, il ne s'agit que d'êtres animés inférieurs aux humains malgré la similitude de leurs corps. En soulignant le fait qu'ils sont muets, il affirme qu'ils ne possèdent pas une âme supérieure à celle des bêtes. Il renforce son argument par les témoignages sur les montres, tirés des ouvrages de Cardan, Théodore de Gaza ou Georges de Trébizonde. Il ne faut pas oublier que Liceti est l'une des figures emblématiques de cette tradition littéraire.³ Pour lui, les êtres vaporeux, vus dans l'air et dans l'eau, que les platoniciens considèrent comme les démons corporels, ne sont que des images, reçues par la fantaisie des mélancoliques, ou des démons incorporels. Il ne considère pas ces derniers comme des animaux rationnels physiquement vivants, sujets de la philosophie naturelle, mais comme des intelligences à traiter uniquement dans la théologie. Il renvoie alors au jésuite Martin Del Rio chez qui on trouve plusieurs témoignages de ce genre et la théorie «catholique» sur les démons.⁴ C'est également suivant Orphée que Ficin attribue la double force cognitive et génératrice à l'âme de chaque élément. Mais Liceti rejette sans merci cette idée en la considérant comme une invention purement poétique.

Enfin Ficin récapitule sa théorie selon laquelle il existe trois degrés d'âmes rationnelles :

Nous concluons donc en résumé qu'il y a trois degrés d'âmes rationnelles, à savoir au premier degré l'âme unique de l'univers; au deuxième les douze âmes des sphères; au troisième les nombreuses âmes contenues dans chaque sphère. Que tout ce qui concerne les âmes des sphères, exposé d'après l'opinion des platoniciens, soit enfin affirmé quand l'assemblé des théologiens chrétiens le décidera après un examen approfondi.⁵

Selon Liceti, Ficin n'est pas satisfait avec sa théorie. C'est pourquoi, pense-t-il, il la soumet prudemment au jugement des théologiens, tout en soulignant la rationalité de l'âme de la terre.

¹ SVO, I, p. 144.

² TP, IV.1 (M, I, pp. 164-165 = AH, I, pp. 293-295).

³ SVO, I, p. 144. Voir surtout F. HOUSSAY, *De la nature, des causes, des différences de monstres d'après Fortunio Liceti*, Paris, Hippocrate, 1937; J. CÉARD, *La nature et les prodiges : l'insolite au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1977, pp. 442-447 et 451-456; L. DASTON et K. PARK, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998, *passim*.

⁴ Cf. P. G. MAXWELL-STUART, *Martin Del Rio: Investigations into Magic*, Manchester, Manchester UP, 2001.

⁵ TP, IV.1 (M, I, p. 165 = AH, I, pp. 295-297).

6. LE *DE NATURA DEORUM* DE CICÉRON COMME LA SOURCE DE FICIN?

Nous avons vu jusqu'ici, à travers la critique de Liceti, les traits majeurs de la théorie ficinienne de la génération spontanée. Selon Ficin, la génération des vivants, qui ne se reproduisent pas par les semences corporelles, se réalise à travers les semences incorporelles et spirituelles conçues par l'âme rationnelle d'un élément. Cette âme est une sous-espèce de l'âme du monde. Ficin développait cette théorie dans le quatrième livre de sa *Théologie platonicienne*. Nous avons également observé quels étaient les points inadmissibles pour un aristotélicien typique du début du dix-septième siècle. Si Liceti réfutait amplement la théorie de Ficin, c'est parce qu'elle lui semblait gagner du terrain, n'étant pas tout à fait étrangère à l'idée d'Aristote exposée dans le *De la génération des animaux*, III.11.¹ Quand on pense que l'idée de l'âme de la terre jouissait d'une formidable fortune dans la cosmologie des savants du tournant des siècles comme Giordano Bruno, William Gilbert ou Johann Kepler, force est de constater que son histoire mérite encore une étude approfondie.² Une telle étude nous aidera davantage à comprendre le véritable impact qu'a exercé la pensée ficinienne sur la philosophie naturelle au seuil de la Révolution scientifique.

Avant de clôturer la présente étude, allons un peu plus loin dans la recherche des sources de Ficin. Pour la théorie de l'âme de la terre, il s'inspirait sans aucun doute des discussions de Plotin, *Ennéades*, IV.4, 22-28 et VI.7, 11, si ce n'est de celles de Proclus dans son *Commentaire sur le Timée de Platon*.³ Mais n'y a-t-il pas d'autres sources importantes pour la trame de ce quatrième livre de la *Théologie platonicienne*? Si Liceti ne parle ni de Plotin

¹ Sur ce passage (762a18-21) et l'âme universelle chez Cardan, voir HIRAI, *Le concept, op. cit.*, p. 143.

² Chez Bruno, voir P.-H. MICHEL, *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris, Hermann, 1962, pp. 275-296. Chez Gilbert, voir J. HENRY, *Animism and Empiricism: Copernican Physics and the Origins of William Gilbert's Experimental Method*, «Journal of the History of Ideas», LXII, 2001, pp. 99-119: 116-117. Chez Kepler, voir F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge, 1964, pp. 440-444; G. SIMON, *Kepler, astronome astrologue*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 186-191; J. V. FIELD, *Kepler's Geometrical Cosmology*, Chicago, Chicago UP, 1988, pp. 130-131; B. JO-LY, 'Mundum animal esse' (*Physiologia stoicorum II, 10*): retour au stoïcisme ou triomphe de l'hermétilisme?, in *Juste Lipse (1547-1606) en son temps*, éd. C. Mouchel, Paris, Champion, 1996, pp. 49-69.

³ Pour l'idée de Plotin, voir A. H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam, Hakkert, 1967, p. 77; P. HADOT, *Plotin: Traité 38*, Paris, Cerf, 1987, pp. 242-246. Voir aussi PROCLUS, *Commentaire sur le Timée de Platon*, IV.4 (Diehl, III, pp. 133-144 = Festugière, IV, pp. 170-184). Le manuscrit de Proclus, qu'utilisait Ficin, ne semble pas enfermer cette partie. Cf. M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Timaeus and its Myth of the Demiurge*, in *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, éd. J. Hankins et alii, Binghamton, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987, pp. 399-439: 422.

ni de Proclus, il trouve une idée similaire chez Sénèque dans ses *Questions naturelles*, VI.16. C'est à propos du séisme que le moraliste romain explique que la terre possède l'âme ou le *spiritus vitalis*, qui est distribué de la terre aux plantes pour leur donner la vie.¹ Face à cette théorie, Liceti formule ses critiques comme il le fait contre Ficin, en considérant la terre comme un récipient qui enferme ce *spiritus*. Il nie donc l'idée que la terre nourrit les vivants terrestres à l'instar d'une mère qui allaiterait.²

Liceti trouve une autre idée similaire chez Cicéron. Car dans son *De natura deorum*, II.33, celui-ci explique que la terre, animée par la nature et gorgée de semences, enfante les plantes de son giron, les nourrit et les fait croître et que la terre elle-même nourrit l'air, l'éther et tout ce qui est au-dessus d'elle par ses propres souffles.³ Liceti pense qu'il est possible d'exprimer métaphoriquement une telle chose, mais nie le fait que la terre tombe réellement enceinte pour engendrer des vivants.⁴ Pour lui, les semences des choses que Cicéron place dans la terre, très étrangères à la nature de la terre, sont les matières propres à la procréation des plantes dont la terre n'est qu'un récipient. Cette remarque est intéressante parce que, si nous nous tournons effectivement au deuxième livre du *De natura deorum*, nous pouvons observer une similitude non négligeable avec le quatrième livre de la *Théologie platonicienne*, non seulement pour les idées que nous avons vues jusqu'ici, mais aussi pour la dimension cosmologique du contenu. Il est vrai que c'est de la manière stoïcienne que Cicéron parle de la nature universelle, du *spiritus* diffusé dans le monde et de la chaleur divine qui anime l'univers. Mais il faut remarquer qu'il place Platon devant les stoïciens pour les réconcilier avec les académiciens. Et si la chaleur divine vivifiante, certes corporelle, est remplacée par une âme incorporelle, la différence n'est pas insurmontable.⁵ Nous pouvons aussi observer que Cicéron explique, comme Ficin, la double force de chaque élément à l'aide des noms mythologiques et qu'il décrit la 'grande année cosmique'.⁶ Nous le voyons dire que l'art habile de la nature universelle organise le monde par les semences invisibles, thème qui se retrouve chez Ficin. D'autres points de concordance sont encore repérables dans ce *De natura deorum*. Bien que Raymond Marcel ait déjà décelé chez Ficin quelques emprunts cicéroniens, l'impact de ce traité sur la pensée du florentin n'a guère été examiné jusqu'à présent par les spécialistes. Ainsi ce point mérite d'être souligné pour clôturer la présente étude.

¹ SÉNÈQUE, *Questions naturelles*, VI.16, 1-3.

² SVO, I, pp. 136-137.

³ CICÉRON, *De natura deorum*, II.33, 83.

⁴ SVO, I, p. 137.

⁵ Fernel ne trouvait pas de difficulté pour harmoniser l'idée de Ficin avec celle de Cicéron à propos du *spiritus mundi*. Cf. H. HIRAI, *Alter Galenus : Jean Fernel et son interprétation platonico-chrétienne de Galien*, « Early Science and Medicine », X, 2005, pp. 1-35 : 23-24.

⁶ CICÉRON, *De natura deorum*, II.20, 51-52; FICIN, TP, IV.2 (M, I, p. 169 = AH, I, pp. 303-305). Sur la 'grande année cosmique', voir G. DE CALLATAÏ, *Annus Platonicus : A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1996.

RICARDO DE MAMBRO SANTOS

LEONARDO SINE MACULA.

CONTRIBUTO PER UN'ANALISI STORICA

DELLA VERGINE DELLE ROCCE

SUMMARY

In 1483, Leonardo received his first important commission for a public work in Milan: a monumental altarpiece for the Church of Saint Francis. According to the contract, the master was supposed to represent a quite common subject: the 'Virgin and the Child'. But once the contract had been signed, something really strange happened: instead of following the description presented by his patrons, and depicting this usual theme, Leonardo created, on the contrary, an intriguing picture: a Virgin adoring the Child, displayed in the center of a dark cave, surrounded by Saint John the Baptist and by the eloquent figure of an Archangel, who looks directly to the viewer. Why did Leonardo decide to change the subject of this painting, creating such a mysterious scenery? This article provides a historical explanation of these radical changes, connecting Leonardo with the enigmatic figure of the so-called 'Blessed Amadeo', a Franciscan preacher, author of a polemical – and even heretic – treatise entitled *New Apocalypse*. Furthermore, the article explores the relationship between the artist and two important patrons of the time: Francesco Sansone da Brescia and the pope Sixtus IV.

UNA lunga tradizione storiografica sottolinea il carattere d'instancabile ricercatore di Leonardo da Vinci, maestro sempre pronto ad escogitare nuovi mezzi e nuove soluzioni per rappresentare la natura circostante – e non solo la natura – in tutta la sua straordinaria varietà. Giorgio Vasari, nella *Vita* dedicata all'artista toscano, non lesina elogi altisonanti alla sua indole indagatrice e ricorda, già nel Proemio di apertura alla Terza Età, come Leonardo avesse raggiunto il massimo grado di naturalismo nella sfera pittorica, dando alle sue figure «il moto et il fiato».¹ D'altronde, lo stesso Leonardo nel *Libro di Pittura* – il prezioso *Codex Urbinas lat. 1270*, conservato nella Biblioteca Vaticana – sottolinea, con veemenza, l'intrinseca essenza mimetica della pittura, paragonando i suoi metodi creativi alla superficie riflettente di uno specchio, come ben dimostra una pagina databile intorno al 1492, nella quale si legge:

¹ G. VASARI, *Le Vite dei più eccellenti architetti, pittori e scultori*, Firenze, 1550 (ed. cons. a cura di M. Marini, Roma, 1991, p. 555). Per una visione complessiva dell'opera leonardesca, esaminata nei suoi addentellati storico-contestuali, si vedano le consistenti monografie di P. C. MARANI, *Leonardo da Vinci*, Milano, 1999, e di C. VECCE, *Leonardo*, Roma, 1998, nonché le proposte interpretative avanzate da D. ARASSE, *Léonard de Vinci. Le Rythme du Monde*, Paris, 1997.

L'ingegno del pittore vol essere a similitudine dello specchio, il quale sempre si trasmuta nel colore di quella cosa ch'egli ha per obbietto, e di tante similitudini s'empie, quante sono le cose che li sono contraposte. Adunque conoscendo tu pittore non poter essere bono se non sei universale maestro di contraffare con la tua arte tutte le qualità delle forme che produce la natura, le quali non saprai fare se non le vedi e ritrarre nella mente, onde, andando tu per campagne, fa che 'l tuo giudizio si voltì a' vari obbietti, e di mano in mano riguardare or questa cosa, or quell'altra, facendo un fascio di varie cose elette e scelte infra le men bone.¹

L'imitazione speculare della natura deve seguire i dettami dell'esperienza concreta dell'artista, depositandosi prima nella sua mente come premessa qualificante del giudizio. Nella metafora leonardesca – debitrice del principio albertiano di selettività del bello² – lo specchio non riflette semplicemente, in modo meccanico e arbitrario, qualsiasi elemento della sfera circostante, ma ripropone, in maniera selettiva, soltanto quegli esseri ed oggetti prescelti dall'artefice e messi consapevolmente dinanzi ad esso. Per tale motivo, afferma Leonardo, l'artista dovrà «considerare ciò ch'esso vede» ed eleggere «le parti più eccellenti delle spezie di qualunque cosa lui vede», facendo «a similitudine dello specchio, il quale si trasmuta in tanti colori quanti sono quelli delle cose che se li pare dinanzi».³ La riflessione speculare non sarà, quindi, un atto indiscriminato, bensì il risultato selettivo di un'operazione che dipende, innanzitutto, dalla disponibilità mentale e dalla capacità di giudizio dei singoli artisti.

Nella teoresi leonardesca, il campo della pittura si estende ben oltre le frontiere di un rigido naturalismo o di una pedissequa fagocitazione icastica, per tingersi con i colori – anche inverosimili – dell'immaginazione e della fantasia. In un paragrafo teso a proclamare la superiorità indiscussa della scienza pittorica su tutte le altre arti liberali, il maestro toscano sostiene che «la pittura è da essere preposta a tutte l'operazioni, perch'è contenitrice de tutte le forme che sono, e di quelle che non sono in natura».⁴ La supremazia della pittura deriva dalle sue ineguagliabili potenzialità inventive, anche

¹ LEONARDO DA VINCI, *Libro di pittura. Codice Urbinate lat. 1270 nella Biblioteca Apostolica vaticana*, a cura di C. Pedretti, trascrizione critica di C. Vecce, Firenze, 1995, I, pp. 171-172.

² A proposito del concetto di bellezza e delle sue implicazioni selettive, Alberti, rivolgendosi direttamente al pittore, asserisce: «Et di tutte le parti voglio, ch'egli ami non pure la simiglianza de le cose, ma sopra tutto anchora la bellezza istessa. Percioche la bellezza ne la pittura è cosa non meno grata, che desiderata. A quel Demetrio pittore antico vi mancò al colmo de le sue lode, che fu più curioso di rappresentare la sembianza, che la bellezza. Da tutti i corpi più belli dunque sono da essere elette tutte le parti lodate. [...] La qual cosa benche di gran lunga sia la più difficile di tutte, percioche tutte le lode de la bellezza non si ritrovano in un loco, ma elle sono rare, et disperse, si dee però mettere ogni fatica in cercarla, et apprenderla», in L. B. ALBERTI, *La Pittura*, trad. it. L. Domenichi, Venezia, 1547, f. 39.

³ LEONARDO, *op. cit.*, I, p. 173.

⁴ Ivi, p. 154.

all'infuori del criterio stesso di verosimiglianza. Ciò spiega perché mai il discorso figurativo possa definirsi superiore persino a quello poetico, «perché infinite cose farà il pittore, che le parole non le potrà nominare, per non avere vocaboli appropriati a quelle».¹ Per capire a fondo queste premesse di Leonardo, basti pensare alle mirabili pagine che egli ha dedicato alla rappresentazione dei poliedri platonici – creazioni per eccellenza dell'intelletto, avulse dalla sfera naturale – sotto l'amichevole influsso di Luca Pacioli. Il regno della pittura non coincide, dunque, con i limiti visibili del mondo naturale, ma si allarga a dismisura fino ad inglobare i domini del vero, del verosimile e, addirittura, dell'inverosimile, grazie all'azione imprevedibile dell'immaginazione e della fantasia. Una macchia può diventare così lo stimolo visivo per dipingere una battaglia. Un muro ammuffito può promettere avventure mitologiche alla pari delle narrazioni omeriche. Per dirla con i termini lapidari del maestro, l'artista deve «fare di fantasia appresso li effetti di natura». Compito prioritario di un pittore, allora, è emulare gli 'effetti' della sfera fenomenica, ovvero indagare e rappresentare le potenzialità nascoste della *natura naturans*, e non limitarsi a registrare gli aspetti esteriori della *natura naturata*. L'operazione pittorica si presenta come uno stratificato «discorso mentale», come un percorso di meditata traslitterazione creativa e non semplicemente come un atto di immediata riappropriazione mimetica.

Ciò spiega perché, nell'intero arco della sua carriera, Leonardo abbia dedicato grande attenzione alla disamina e all'estenuante esplorazione di quelle intime connessioni che legano la forma pittorica, da un lato, al suo modello fenomenico e, dall'altro, ai suoi diversi precedenti figurativi. Difatti, la duplice polarità della osservazione diretta della natura e della sua costante riformulazione per mezzo della fantasia – come accade, ad esempio, negli studi dedicati alla resa fisionomica – si presenterà, nella prassi e nella teoria di Leonardo, come un vero e proprio *leitmotiv* metodologico. In questo percorso che si potrebbe ben definire di «traduzione intersemiotica» – nel quale la natura e la fantasia si presentano come i poli complementari di una lingua originale e originante, che l'artista/traduttore dovrà rievocare e trasformare continuamente nelle sue opere – gli schemi figurativi e le soluzioni stilistiche precedenti svolgono una funzione fondamentale, poiché costituiscono il patrimonio preliminare di metodi, precetti e maniere che il pittore dovrà assimilare sin dalle prime fasi della sua carriera. Nel caso di Leonardo, il periodo iniziale di apprendistato trascorso a Firenze nella bottega di Andrea del Verrocchio – in compagnia di personaggi come Perugino, Botticelli e Lorenzo di Credi – riveste un'importanza capitale per capire i futuri orientamenti dell'artista.² Senza voler ridurre l'intera attività

¹ Ivi, p. 140.

² Sui rapporti intercorsi tra Leonardo e la bottega di Andrea del Verrocchio, cfr. lo studio

di Leonardo ad una sorta di creatività reattiva o di reattività creativa, è possibile affermare tuttavia che, alla base di molte delle ricerche e delle successive creazioni pittoriche dell'artista, vi fosse un programmatico tentativo di ridimensionare l'insieme di modelli e precetti assimilati nella bottega del più anziano maestro.

Un esempio paradigmatico di questa reattività morfologica viene fornito dalla *Vergine delle Rocce* (FIG. 1). Moltissimi studiosi si sono dedicati ad investigare le complesse trame iconologiche di questa commissione, incentrandosi per lo più la loro attenzione ermeneutica sull'analisi comparata delle due versioni esistenti dell'opera: la tavola del Louvre, eseguita da Leonardo negli anni ottanta del Quattrocento e, quella più tarda (FIG. 2), realizzata con la partecipazione di allievi e collaboratori, ora conservata nella National Gallery di Londra.¹ In questo breve contributo, concentrerò la mia attenzione sull'analisi delle idee primarie di Leonardo connesse alla realizzazione del dipinto parigino, indagando le motivazioni contestuali che sono alla base della sua formulazione pittorica.²

Com'è noto, la *Vergine delle Rocce* costituisce la prima importante commissione di Leonardo a Milano. Da poco arrivato nelle lande sforzesche, dove sperava di entrare a servizio di Ludovico il Moro, Leonardo firma, il 25 aprile 1483, insieme ai fratelli Ambrogio ed Evangelista de Predis, un contratto per la realizzazione di un'ancona destinata a decorare la cappella della Confraternita della Immacolata Concezione nella chiesa di San Francesco Grande: un edificio che, all'epoca, veniva considerato uno dei maggiori depositari di reliquie della città lombarda ed era conosciuto come «Cimitero de' Santi». Come testimoniano alcuni importanti documenti pubblicati da Beltrami nel 1919,³ il progetto di tale decorazione risaliva ad almeno due

di D. A. BROWN, *Leonardo da Vinci: Origins of a Genius*, New York, 1998 (trad. it. *Leonardo da Vinci. Origini di un genio*, Milano, 1999).

¹ Nell'eterogenea bibliografia riguardante la *Vergine delle Rocce*, vanno ricordati gli studi di J. SNOW-SMITH, *Leonardo's Virgin of the Rocks (Musée du Louvre): A Franciscan Interpretation*, «Studies in Iconography», xi, 1987, pp. 35-94; M. CALÌ, *Le due versioni della Vergine delle Rocce: proposte per una nuova soluzione*, in *Arte d'Occidente. Temi e metodi. Studi in onore di Angiola Maria Romanini*, Roma, 1999, pp. 1087-1110; G. FERRI PICCALUGA, *Le «dispute» teologiche nell'iconografia devazionale di Raffaello*, in *Raffaello e l'Europa*, Roma, 1990, pp. 103-130; G. SIRONI, *Nuovi documenti riguardanti la «Vergine delle Rocce» di Leonardo da Vinci*, Firenze, 1981; e, infine, J. SHELL, G. SIRONI, *Documents for Copies of the «Cenacolo» and the «Virgin of the Rocks»*, «Raccolta Vinciana», xxiii, 1989, pp. 103-118.

² Non mi addentrerò, dunque, in una disquisizione sulle differenze esistenti tra la prima e la seconda versione. Del resto, il fascino esercitato da questo labirintico *ludus* filologico è ben documentato addirittura da innumerevoli pagine web, nelle quali l'internauta – anche non specialista – si può deliziare a scoprire le molteplici differenze che distinguono la composizione parigina dalla tavola londinese.

³ L. BELTRAMI, *Documenti inediti per la storia della Vergine delle Rocce di Leonardo*, Milano, 1918 e IDEM, *Documenti e memorie riguardanti la vita e le opere di Leonardo da Vinci*, Milano, 1919.



FIG. 1. LEONARDO DA VINCI, *La Vergine delle Rocce*. Parigi, Musée du Louvre.

anni prima: tra il 1480 e il 1482, infatti, in un periodo precedente all'arrivo di Leonardo a Milano, i membri della Confraternita avevano già commissionato allo scultore Giacomo del Maino una monumentale cornice di legno per contenere le future decorazioni pittoriche e scultoree. Un documento risalente al 7 agosto 1482 rivela che lo stesso Del Maino era impegnato, inoltre, nell'esecuzione di una scultura raffigurante la Vergine Maria, le cui vesti dovevano essere ricoperte con dell'oro e del pigmento ultramarino. Questa scultura, secondo la ricostruzione proposta da Pietro Marani, doveva sorpassare l'intero politico. Infine, il 28 luglio dello stesso anno, la Confra-



FIG. 2. LEONARDO DA VINCI, *La Vergine delle Rocce*. Londra, National Gallery.

ternita aveva commissionato all'orafo Innocenzo della Croce una collana in oro, decorata con lettere nere, intrecciate a quattordici perle che, con ogni probabilità, doveva essere appesa sul collo della Vergine scolpita da Del Maino. Il 22 novembre 1482, questa collana veniva consegnata alla Confraternita. I lavori, dunque, procedevano ormai da alcuni anni, prima che Leonardo fosse entrato in scena.

Mentre si preparava per lasciare Firenze, Leonardo stese un elenco – per noi preziosissimo – nel quale menzionava alcune opere e materiali che egli intendeva portare con sé a Milano: accanto a «certi san Girolami» e a «mol-

ti componimenti d'angeli», il maestro aveva riunito anche «molte teste di vecchi», nonché «una Nostra Donna finita», «un'altra quasi ch'è 'n profilo», «la testa di Nostra Donna che va 'n cielo», «una testa diputta con trezie ranodate», «una testa cor un'aconciatura» e, infine, «una testa in profilo con bella capelatura».¹ Tra le molte «teste di vecchi» è possibile che vi fossero anche degli esempi di quelle sculture realizzate in terracotta in seno alla bottega verrocchiesca, finalizzate allo studio del rilievo e impiegate da Leonardo nella realizzazione del suo *San Gerolamo*, ora conservato nella Pinacoteca Vaticana. Non è da escludere neppure che, in mezzo a quei «certi san Girolami» elencati dal maestro, si trovasse anche il capolavoro vaticano, rimasto incompiuto. Fatto sta che, alla data del suo arrivo a Milano, Leonardo aveva con sé – e poteva, quindi, esibire agli eventuali interessati: acquirenti, committenti, mecenati – oltre a queste opere appena ricordate, diversi lavori appartenenti ad un genere pittorico che lo aveva reso alquanto famoso a Firenze, soprattutto nell'ambito delle committenze private: le sue incomparabili immagini della Vergine con il Bambino.

Non possiamo sapere, con esattezza, quali fossero le opere indicate da Leonardo come la «Nostra Donna finita» o «l'altra quasi ch'è 'n profilo»: ma, sia che si trattasse della *Madonna del Garofano*, con la sua rivoluzionaria impaginazione in un interno che si dischiude verso un paesaggio sconfinato, avvolto in un sottile velo di nebbia atto a confondere i contorni delle forme e dei colori; sia che l'opera fosse la cosiddetta *Madonna Benois*, racchiusa nel vibrante dialogo gestuale e nella coinvolgente resa psicologica dei personaggi effigiati; sia che l'immagine fosse una versione pittorica della *Madonna con il gatto* o – perché no? – la diafana *Madonna Litta* dell'Ermitage, la cui paternità leonardesca è stata recentemente ribadita in una mostra allestita nelle sale del Quirinale a Roma;¹ sia, infine, che l'opera menzionata fosse una delle Madonne giovanili di Leonardo, ancora debitrici del lessi-

¹ L'elenco completo stilato da Leonardo recita così: «molti fiori ritratti di naturale/una testa in faccia ricciuta/certi san Girolami/m[i]sure d'una figura/disegni di fornelli/una testa del duca/molti disegni di gruppi/4 disegni della tavola di Santo Angiolo/una storiella di Girolamo da Feghine/una testa di Cristo fata di pena/8 san Bastiani/molti componimenti d'angeli/un calcidonio/una testa in profilo con bella capelatura/certi corpi di prospettiva/certi strumenti per nav[i]li/certi strumenti d'acqua/una testa ritratta d'Atalante che alzava il volto/la testa di Ieronimo da Feglino/la testa di Gian Francesco Boso/molte gole de vecchie/molte teste de vecchi/molti nudi integri/molte bracia ganbe piedi e attitudine/una Nostra Donna finita/un'altra quasi ch'è 'n profilo/la testa di Nostra Donna che va 'n cielo/una testa di un vecchio, col molto lungo/una testa di zingara/una testa col capello in capo/una storia di passione fatta in forma/una testa diputta con trezie ranodate/una testa cor un'aconciatura», in VECCE, *op. cit.*, pp. 74-75.

¹ La mostra, tenutasi a Roma, nella Sala delle Bandiere del Palazzo del Quirinale, tra il novembre e il dicembre del 2003 fu oggetto di una pubblicazione per i tipi di De Luca, dal titolo *Leonardo. La Madonna Litta dall'Ermitage di San Pietroburgo*, Roma, 2003.

co formale verrocchiesco, come la tanto discussa *Madonna Dreyfus*,¹ il dato veramente importante da sottolineare è che – qualunque fossero le opere effettivamente portate dal maestro con sé – la novità e la potenza delle sue creazioni non potevano certamente lasciare indifferenti suoi virtuali committenti ed amatori. Non può essere considerata una mera coincidenza, quindi, il fatto che la prima commissione ottenuta dal maestro a Milano – in qualità di pittore e, per di più, in una dimensione pubblica, anziché privata – fosse appunto una rappresentazione della Vergine con il Bambino.

Arrivato a Milano, dunque, Leonardo entra in contatto con i fratelli De Predis, grazie ai quali riesce ad ottenere l’incarico dalla Confraternita. Leggendo attentamente il contratto del 1483 – conservato all’Archivio di Stato di Milano, riscoperto e pubblicato da Biscaro nel 1910 e riproposto da Beltrami con diverse alterazioni ed aggiunte nel 1919² – un dato balza immediatamente agli occhi: la minuziosa descrizione delle immagini che Leonardo e i fratelli De Predis erano tenuti a realizzare, apposta come una sorta di conclusione ecfrastica all’atto notarile vero e proprio, con un elenco alquanto dettagliato di informazioni riguardanti i personaggi, i colori, gli ornamenti e persino la distribuzione delle figure all’interno dell’opera, questa minuziosa descrizione, dicevo, non corrisponde affatto – sia nei particolari, che nelle linee tematiche generali – all’opera effettivamente ideata dal maestro toscano. Tra l’immagine descritta nel contratto e l’opera presentata dall’artista vi è una notevole differenza, sicché una domanda sorge quanto mai spontanea: com’è possibile spiegare tale differenza, attraverso l’analisi concreta della microstoria che ci riconduce a quest’intrigante avventura creativa, nei meandri contestuali di una vicenda che vede coinvolti, accanto a Leonardo, i membri della Confraternita, l’ordine dei Francescani e persino il papa Sisto IV? In altre parole, per quali ragioni Leonardo volle – o dovette – cambiare la composizione e l’iconografia prescelte per la sua prima commissione milanese?

Il contratto è molto chiaro. Innanzitutto, la destinazione dell’opera appare immediatamente enunciata: gli artisti si impegnavano ad eseguire una «anchonam suprascripte domine sancte Marie conceptionis constructe in dicta Ecclesia sanctii Francisci», entro la fine del 1484, in modo tale che la ta-

¹ Ho ricordato poc’anzi la giovanissima *Madonna Dreyfus*, perché la sua somiglianza con la *Madonna delle Rocce* mi sembra quanto mai rivelatrice – soprattutto nella resa fisionomica della Vergine – di quella lunga catena di adozioni, ripensamenti e riformulazioni che collegano le opere – anche più mature – di Leonardo ai modelli appresi sin dai primi anni della formazione fiorentina, in quell’atmosfera di selettiva emulazione e di virtuosa rivalità che caratterizzava i suoi rapporti con Verrocchio.

² G. BISCARO, *La commissione della Vergine delle Rocce a Leonardo secondo i documenti originali* (25 aprile 1483), «Archivio Storico Lombardo», XIII, 1910, pp. 125-61. Per gli aggiornamenti documentari operati da Beltrami, cfr. nota 9.

vola potesse essere consegnata «ad festum conceptionis Beate Virginis Marie que erit die octavo mensis decembris».¹ I personaggi da raffigurare sono menzionati con altrettanta chiarezza. Nella «Lista de li hornamenti se ano a fare a lancona dela conceptione dela gloriosa vergene maria posta nela ghexia de sancto francesco in Milano», il contratto afferma che, nelle ante laterali, «li quadri sieno. angeli iiiii. per parte differentiati del uno quadro e l'altro videlicet. Uno quadro che canteno et l'altro che soneno». Una rappresentazione più tarda di questi angeli musicanti venne realizzata, secondo l'ipotesi di Marani, dal pittore Francesco Napoletano e consegnata insieme alla seconda versione. Entrambe le opere sono ora conservate nella National Gallery di Londra. Per quanto riguarda invece la tavola centrale – quella che interessava direttamente Leonardo – la «Lista» prescrive, con indole tassonomica: «la tauola de mezo facta. depenta in piano. la nostra dona. con lo suo fioilo. eli angolli. facta aolio in tucta. perfectione. con quelli doy. profecti vanno depenti piani. con li colori. fini come edicto de sopra». Il politico contemplava, inoltre, la realizzazione di diverse tavolette, di dimensioni ridotte, raffiguranti episodi della vita della Vergine. È evidente, dunque, che il discorso complessivo di questa macchina dottrinaria ruotasse intorno alla figura catalizzatrice di Maria, rappresentata nella consueta iconografia che la vede inginocchiata a terra nell'atto di adorare il Bambino, circondata – nel caso specifico di questa opera – da una schiera di angeli e profeti.

Questa stessa iconografia era già stata adottata dalla Confraternita della Immacolata Concezione in un'immagine emblematica che fungeva da *logo* alla congregazione. Essa compare, infatti, in una delicata miniatura eseguita da Ambrogio de Predis (FIG. 3), su una pergamena contenente il testo del Beneficio Spirituale concesso da Sisto IV alla Confraternita milanese, due anni dopo la sua fondazione, avvenuta nel 1477.² Questa pagina, ora appartenente alle collezioni dell'Ospedale Maggiore di Milano, presenta una composizione che, sorretta ai margini dagli emblemi protettivi della famiglia Della Rovere, alla quale apparteneva il papa, e dell'Ordine dei Francescani, ripropone l'immagine rassicurante della Vergine nell'atto di adorare il Bambino: la medesima iconografia prescritta nel contratto a Leonardo. Non sarebbe fuorviante, pertanto, considerare questa miniatura di De Predis come una sorta di potenziale modello *ante litteram* per il progetto originario della Confraternita. Del resto, niente suonerebbe più coerente: si trattava, infatti, per parte dei membri della congregazione, di commissionare ad un artista che aveva già dimostrato le sue notevoli capacità nella realizzazione di immagi-

¹ Per il contratto, cfr. MARANI, *op. cit.*, pp. 343-344.

² Sulla pergamena miniata da Ambrogio de Predis si veda il catalogo della mostra *La Cà Granda. Cinque secoli di storia e d'arte dell'Ospedale Maggiore di Milano*, Milano, Palazzo Reale, Marzo-Agosto 1981, Milano, 1981, pp. 334-335.



FIG. 3. AMBROGIO DE PREDIS, *Beneficio Spirituale concesso da Sisto IV alla Confraternita dell'Immacolata Concezione della Vergine*. Milano, Ospedale Maggiore.

ni della Madonna con il Bambino, un'opera che rappresentasse, ancora una volta, la consueta iconografia della Vergine in adorazione, destinata ad una cappella consacrata precisamente al suo culto e per conto di una Confraternita che – direttamente vincolata all'Ordine dei Francescani Minori, ardenti sostenitori del dogma della Beata Vergine – aveva proprio nel culto dell'Immacolata una delle sue massime credenze.

I vari disegni elaborati da Leonardo in questa fase iniziale del progetto sembrano corroborare quest'ipotesi. In un foglio conservato a Windsor (FIG. 4), è possibile rintracciare, forse, tra i disegni che ci sono pervenuti, il primo studio preparatorio eseguito dal maestro in questa tappa del suo percorso ideativo. Incorniciata da una linea che simula intenzionalmente la sagoma di un'ancona, la figura della Vergine appare inginocchiata davanti al Bambino, sdraiato per terra, con la schiena appoggiata su un cuscino, circondato da un ampio paesaggio, accennato dal maestro mediante le forme corsive di due alberi e di alcune montagne che definiscono sinteticamente lo sfondo in lontananza. La posizione della Vergine si richiama, in modo inequivocabile, alla posa adottata nel *San Gerolamo Vaticano* (FIG. 5): una tavola che, come si è detto, era stata con ogni probabilità portata da Leonardo a Milano, insieme ad altri lavori rimasti nella sua bottega. A sua volta, la posa del *San Gerolamo* leonardesco si rifà – in un gioco di rispecchiamenti che Erwin Panofsky non avrebbe esitato a definire «mostly iconographic» – all'immagine del santo presente in un affresco eseguito dalla bottega di Verrocchio, nella chiesa di San Domenico a Pistoia (FIG. 6), debitrice, a sua volta, di una silografia raffigurante il santo, già in circolazione, in ambito fiorentino, sin dagli anni sessanta del Quattrocento (FIG. 7). La figura della Vergine nel dipinto parigi-

no denuncia, dunque, una puntuale ascendenza verrocchiesca, sia nella possente tornitura plastica del corpo, sia nella soave caratterizzazione psicologica del volto, in cui è possibile riconoscere l'adozione di schemi fisionomici ampiamente diffusi presso l'entourage dell'anziano maestro di Leonardo.

In un altro foglio (FIG. 8), questa volta conservato nel Metropolitan Museum di New York, Leonardo prosegue le sue indagini compositive, realizzando, su un'unica pagina, differenti versioni del tema prestabilito. Per quanto difficile possa essere stabilire una precisa cronologia, capace di organizzare questi 'componimenti' entro una coerente sequenza temporale, è possibile forse riconoscere, nella scena eseguita in basso, a sinistra, il primo studio elaborato su questo foglio. In effetti, la composizione generale di questo brano si richiama puntualmente allo studio contenuto nel foglio di Windsor, con due significativi cambiamenti: il primo riguarda il leggero innalzamento del torso della Vergine, rappresentata ora in una posizione non troppo dissimile da quella che sarà adottata nella versione parigina; il secondo concerne, invece, l'ambientazione della scena, non più inserita in un vasto paesaggio montagnoso, bensì racchiusa nell'angusta spazialità di una capanna (una capanna tratteggiata in modo ancor più sintetico nella composi-



FIG. 4. LEONARDO DA VINCI, *Studio per una Natività*.
Windsor Castle, Royal Library.



FIG. 5. LEONARDO DA VINCI, *San Gerolamo*.
Città del Vaticano, Musei Vaticani.



FIG. 6. VERROCCHIO, *San Gerolamo penitente*.
Pistoia, Chiesa di San Domenico.



FIG. 7. *San Gerolamo penitente*.
Washington, National Gallery of Art.

zione immediatamente al di sopra di quest'ultima, sulla porzione sinistra del riquadro).

Osservando, ora, la composizione che si presenta prossima al centro della pagina, notiamo un decisivo cambiamento (decisivo non tanto sul piano compositivo quanto sul versante iconografico): in questo elaborato grafico, Leonardo inserisce, accanto alla Vergine e al Bambino, la figura di un San Giovannino in adorazione, con le minuscole mani raccolte in un gesto di umile preghiera. A questo punto, quindi, del percorso creativo compiuto da Leonardo deve essere subentrata una nuova direttiva iconografica, sintomo eloquente di un mutato orientamento iconologico: l'opera da consegnare alla Confraternita non doveva più rappresentare la Vergine con il Bambino, bensì presentare un'immagine della Madonna circondata dal Bambino e dal piccolo Battista. Quali sono le implicazioni di un simile cambiamento?

Per comprendere appieno le implicazioni e le motivazioni di questi «changements sémantiques», per dirla con Roland Barthes, è necessario introdurre, nella nostra indagine, un perso-

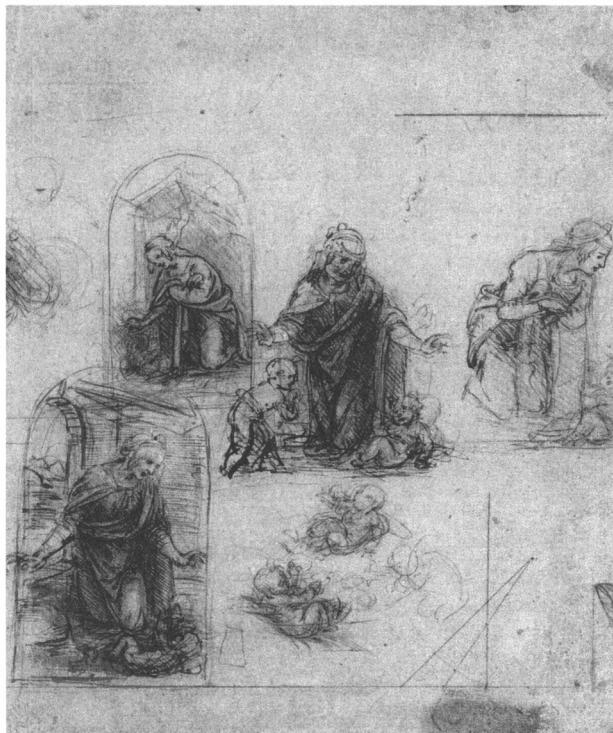


FIG. 8. LEONARDO DA VINCI, *Studi per una Natività*. New York,
Metropolitan Museum of Art.

naggio di grande rilievo nelle vicende leonardesche di quegli anni: il Generale dell'Ordine dei Frati Minori, Francesco Nani, detto Sanson de Brix, conosciuto anche come Francesco Sansone da Brescia.¹ Descritto nella *Cronaca* di Jacopo Melga – pubblicata a Brescia nel maggio del 1482 – come «uno frate» e «valente homo», «picenino et rossetto in faza», Francesco Sansone nacque nel 1414 a Brescia e morì il 27 ottobre 1499 a Firenze, città nella quale il suo corpo fu seppellito, all'interno della prestigiosa chiesa di Santa Croce. Figlio del ricco speziale Franciscus de Senis, da cui ereditò un ingente patrimonio, Francesco Sansone divenne, nel 1475, Generale dei Frati Minori. «La coltura teologica, le ricchezze, il largo mecenatismo, le ambizioni, lo spirito umanistico e il raffinato gusto estetico» contraddistinguono «questo piccolo frate che, nella fortuna del suo grande predecessore France-

¹ Su Francesco Sansone, cfr. lo studio di P. GUERRINI, *Il Generale Francesco Sanson e la Sacrestia di S. Francesco in Brescia*, «Studi Francescani», 1935, pp. 249-267, nonché il recente volume *Frate Francesco Sansone «de Brixia» ministro generale OFM Conv (1414-1499). Un mecenate francescano del Rinascimento*, a cura di G. Baldissin Molli, Padova, 2000.

sco della Rovere, salito sul trono pontificio col nome di Sisto IV, intravide e sperò almeno lo splendore della porpora anche per sé, come ne erano stati insigniti parecchi altri frati francescani». ¹

Fervido difensore del culto mariano, Francesco Sansone si trovò al centro di una delle più accese dispute dell'epoca, riguardante il dogma dell'Immacolata Concezione. Proprio nel 1475, infatti, il domenicano Vincenzo Bandelli – lo stesso Bandelli che sarebbe diventato, più tardi, Maestro Generale dell'Ordine, nonché priore del convento di Santa Maria delle Grazie a Milano, dove avrebbe avuto non poche discussioni con Leonardo, mentre quest'ultimo si accingeva a realizzare il *Cenacolo*² – proprio nel 1475, dicevo, Bandelli pubblicava a Milano il suo *Libellus recolectorius de veritate Conceptionis Beatae Virginis Mariae*, nel quale riuniva molteplici testimonianze contrarie alla dottrina dell'Immacolata, proponendo un elenco sterminato di autori sacri che si erano rivelati, secondo la sua interpretazione alquanto faziosa, avversi a tale dottrina, da san Tommaso a sant'Agostino, da Duns Scoto a san Bonaventura. Il testo, redatto con il tono aspro della polemica, si concludeva poi con una pesante accusa di eresia nei confronti di quanti sostenessero la pia sentenza.³

¹ GUERRINI, *op. cit.*, p. 256.

² Eloquenti, a proposito dello spinoso rapporto intercorso tra Leonardo e Vincenzo Bandelli, il racconto minuzioso – e, al tempo stesso, fantasioso – proposto da Giorgio Vasari nella seconda edizione delle *Vite*: «Dicesi che il priore di quel luogo sollecitava molto importuna mente Leonardo che finissi l'opera, parendogli strano veder talora Leonardo starsi un mezzo giorno per volta astratto in considerazione, et arebbe voluto, come faceva dell'opere che zappavano ne l'orto, che egli non avesse mai fermo il pennello. E non gli bastando questo, se ne dolse col Duca e tanto lo rinfocolò, che fu costretto a mandar per Leonardo e destramente sollecitarli l'opera, mostrando con buon modo, che tutto faceva per l'importunità del priore. Leonardo, conoscendo l'ingegno di quel principe esser acuto e discreto, volse (quel che non avea mai fatto con quel priore) discorrere col Duca largamente sopra di questo: gli ragionò assai de l'arte, e lo fece capace che gli'ingegni elevati, talor che mando lavorano, più adoperano, cercando con la mente l'invenzioni, e formandosi quelle perfette idee, che poi esprimono e ritraggono le mani da quelle già concepite ne l'intelletto. E gli soggiunse che ancor gli mancava due teste da fare, quella di Cristo, della quale non voleva cercare in terra e non poteva tanto pensare, che nella imaginazione gli paresse poter concipere quella bellezza e celeste grazia, che dovette essere quella de la divinità incarnata. Gli mancava poi quella di Giuda, che anco gli metteva pensiero, non credendo potersi imaginare una forma, da esprimere il volto di colui, che dopo tanti benefizii ricevuti, avessi avuto l'animo sì fiero, che si fussi risoluto di tradir il suo Signor e creator del mondo, purché di questa seconda ne cercherebbe, ma che alla fine non trovando meglio, non gli mancherebbe quella di quel priore, tanto importuno et indiscreto. La qual cosa», conclude Vasari, «mosse il Duca meravigliosamente a riso e disse che egli avea mille ragioni», in VASARI, *op. cit.*, pp. 561-562.

³ Sulle polemiche intorno alla questione dell'Immacolata Concezione della Vergine cfr. il catalogo della mostra *Una donna vestita di sole. L'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri*, Città del Vaticano, 11 febbraio-13 maggio 2005, a cura di G. Morello et alii, Milano, 2005. Si vedano inoltre gli studi di S. M. CECCHIN, *Maria Signora Santa e Immacolata nel pensiero francescano. Per una storia del contributo francescano alla mariologia*, Città del Vaticano, 2001 e

La risposta di Sisto IV non si fece attendere. Nel 1476 venne convocato a Roma, al cospetto del papa, un dibattito pubblico, avente per protagonisti, da una parte, Vincenzo Bandelli, rappresentante dei domenicani, difensori dei principi tomisti, contrari alla dottrina dell'Immacolata e, dall'altra, il nostro Francesco Sansone da Brescia, il frate francescano «rossetto in faza», accanito difensore delle posizioni scotiste e, dunque, sostenitore dell'approvazione del dogma. L'esito fu favorevole alla pia sentenza. Stando alla tradizione, l'ardore con cui Francesco difese la dottrina immacolista fu tale da meritargli immediatamente il paragone con l'indomito personaggio biblico – 'Sansone' appunto – onde l'appellativo, con cui, sin da allora, il frate si è sempre identificato. Significativo, inoltre, che proprio in quegli anni e dietro suggerimento dell'Ordine dei Minori, si fosse deciso di costruire, nella chiesa di San Francesco Grande, a Milano, una «pulcherrima capella ad honorem prelibate gloriosissima Virginis sub titulo et vocabulo conceptionis eiusdem» e di fondare una «scolla conceptionis in qua scriberentur omnes qui in dicta devotione esse et intrare vellent». ¹ Nasceva così, nel 1477, sotto il segno di una Vergine *sine macula*, la nuova Confraternita dell'Immacolata Concezione, la stessa congregazione che, di lì a pochi anni, avrebbe commissionato a Leonardo la *Vergine delle Rocce*. E, fatto ancor più illuminante, alla cerimonia in cui si firmò l'atto che regolava i rapporti fra la chiesa e i membri della Confraternita, il 1 giugno 1478, era presente il Ministro Generale dell'Ordine, il nostro *Franciscus de Sansonibus de Brisia*.

Per tornare brevemente alle dispute, pro o contro la dottrina immacolista, il 28 febbraio 1476, papa Sisto IV promulgava la prima costituzione apostolica dedicata all'argomento, la bolla *Cum praeexcelsa*, nella quale approvava un *Ufficio* composto da Leonardo de Nogarolis e asseriva, con chiarezza, che la concezione della Vergine era avvenuta senza «le macchie del peccato originale». Era la prima volta che un intervento pontificio si dichiarava apertamente a favore del dogma immacolista. Ma la polemica si allargava senza sosta, coinvolgendo molti altri centri, all'infuori di Roma e Milano. Dopo una serie di estenuanti dispute, nel 1481, Vincenzo Bandelli pubblicava un nuovo scritto polemico, nel quale attaccava non solo il dogma mariano, ma persino la condotta del papa.

Sisto IV rispose, allora, con la stesura di una nuova costituzione apostolica, intitolata *Grave nimis*, apparsa nel 1482 e ribadita l'anno successivo. In queste pagine, il papa minacciava di scomunica, e senza mezzi termini, tutti coloro che giudicavano la dottrina della Immacolata Concezione un'eresia, affermando che sono «false, erronee e lontane dal vero, le asserzioni di

IDEA, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Città del Vaticano, 2003, specialmente pp. 101-107.

¹ CALÌ, *op. cit.*, p. 1094.

questi predicatori».¹ Non sarà una mera coincidenza, dunque, se proprio nel 1482 – e più precisamente il 14 aprile 1482 – in uno dei momenti più aspri della polemica immacolista, diventata ormai uno scontro aperto tra francescani e domenicani, il papa decise di canonizzare san Bonaventura da Bagnoreggio, assecondando, così, le pressanti sollecitazioni di suo nipote, Giuliano della Rovere – cardinale di San Pietro in Vincoli, nonché protettore dell'Ordine dei Minori – e le instancabili richieste di Francesco Sansone da Brescia. Due dati appaiono, dunque, evidenti: innanzitutto, Francesco si trovava coinvolto fino al collo nella polemica immacolista ed era, soprattutto, una persona di fiducia del papa; in secondo luogo, egli vantava ottime relazioni con i membri della Confraternita che avrebbero commissionato la *Vergine delle Rocce*.

Del resto, è bene ricordare che, molti anni dopo, intorno al 1497, anch'egli avrebbe commissionato un'opera a Leonardo, ancora una volta legata al culto mariano: una tavola monumentale, raffigurante la Vergine con il Bambino, attorniati da una schiera di santi, per decorare la chiesa di San Francesco a Brescia. Il progetto, purtroppo, non andò oltre alla fase preliminare, a causa della morte di Sansone nel 1499. Esiste, tuttavia, una suggestiva testimonianza grafica della composizione leonardesca, pubblicata nel 1912 da Emil Möller;² in essa, possiamo leggere l'elenco dei santi che avrebbero dovuto fare parte della composizione, distribuiti in una sequenza che, forse, corrisponde alle loro posizioni nella stesura pittorica. La versione definitiva dell'opera sarebbe realizzata soltanto nel 1511 e per mani dell'artista bresciano Girolamo Romanino.

Tornando al contesto milanese, tutti gli episodi fin qui ricordati, tutte queste accesissime dispute intorno al culto dell'Immacolata Concezione, rendono comprensibile la decisione, per parte della Confraternita, di dedicare una cappella alla Vergine Maria – in quanto «beata» e «illibata» Madre di Dio – e di decorarla con una pala d'altare che riproponesse la stessa iconografia della Madonna già adottata nell'emblema della congregazione. In base a queste premesse, l'opera di Leonardo doveva rappresentare, pertanto, il tema – attualissimo in quei giorni – dell'Immacolata Concezione. E, difatti, questa è la conclusione a cui giungono eminenti studiose come Gabriella Ferri Piccaluga e, più recentemente, Janice Shell e Maria Calì.³ Ma se davvero la tavola leonardesca proponesse una rappresentazione – in chia-

¹ CECCHIN, *op. cit.*, p. 105.

² E. MÖLLER, *Leonardo da Vincis Entwurf eines Madonnenbildes für S. Francesco in Brescia (1497)*, «Repertorium für Kunsthistorik», xxxv, 1912, pp. 241-261.

³ Per i contributi di Ferri Piccaluga e Calì, cfr. p. 474 nota 1. Per le proposte di Janice Shell, si vedano i seguenti saggi pubblicati dalla studiosa: J. SHELL, *Leonardo*, London, 1992, e EADEM, *Un nuovo documento di pagamento per la «Vergine delle Rocce» di Leonardo*, in *Hostinato rigore. Leonardiana in memoria di Augusto Marioni*, a cura di P. C. Marani, Milano, 2000, pp. 27-31.

ve polemica, beninteso – della dottrina immacolista, nella sua accezione più prossima ai dettami papali, come si potrebbe spiegare la singolare scelta di Leonardo e dei suoi committenti di inserire, nella scena, l'enigmatica figura dell'angelo che, svolgendo le funzioni del 'risguardatore' albertiano, rivolge direttamente lo sguardo allo spettatore e, al tempo stesso, punta con le sue dita verso la figura di un altrettanto enigmatico San Giovannino, in un gesto che stabilisce una nuova gerarchia tra i personaggi? Perché mai, in un'opera votata alla raffigurazione della Madonna Immacolata vengono inserite le figure dell'angelo e del piccolo Battista? Per rispondere a questo interrogativo è necessario introdurre, nel nostro *Theatrum Hermeneuticum*, una figura ancora oggi avvolta nelle nebbie dei racconti agiografici: il beato Amedeo Menez (o Mendez) de Sylva,¹ un monaco francescano di origini portoghesi, qui raffigurato in un'opera di Pedro Fernandez da Murcia, il cosiddetto pseudo-Bramantino (FIG. 9).² Chi fu il Beato Amedeo?

Stando ad un racconto anonimo, Amedeo sarebbe stato, dapprima, un valoroso cavaliere che, dopo essersi gravemente ferito in battaglia, avrebbe deciso di ritirarsi nel monastero di Santa Maria di Guadalupe, per trascorrervi circa dieci anni, dividendo il suo tempo tra i lavori più umili e la meditazione. Nel dicembre 1452, sarebbe partito verso l'Italia per vestire l'abito francescano ad Assisi. Forse a causa della sua condotta schiva – e, in un certo senso, eccentrica – Amedeo cadde ben presto nella maledicenza dei confratelli e venne, quindi, trasferito a Milano tra i conventuali di San Francesco. Qui, ebbe la possibilità di vivere nella solitudine di una cella per poi richiudersi, insieme ad un confratello, in un piccolo romitorio. Il suo atteggiamento rigorista, austero, e la sua decisione di vivere «simpliciter et cum omni puritate secundum regulam Sancti Francisci», gli valsero in poco tempo la fama di santità, per cui molti personaggi illustri – come il duca Francesco Sforza e sua consorte, Bianca Maria – incominciarono ad accorrere a lui. I compagni che lo seguirono, inoltre, divennero sempre più numerosi e finirono per costituire una vera e propria congregazione, intenta a vivere nella stretta osservanza della regola. Protetto dal duca di Milano e favorito da Sisto IV, il beato si trovò al centro di un immane cenacolo – il movimento amadeita – formando con il passare del tempo una rete sempre più estesa di monasteri e raggruppamenti laici.³ Tuttavia, a seguito della morte del duca, la polemica con gli Osservanti si fece sempre più aspra, sicché nel 1472, Sisto IV decise di chiamarlo a Roma, dove lo nominò suo confessore privato,

¹ Per ulteriori notizie riguardanti la vita e l'opera del beato Amedeo si rimanda allo studio pionieristico e ancora oggi fondamentale di A. MORISI, *Apocalypsis Nova. Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amedeo*, Roma, 1970.

² Su Pedro Fernández da Murcia si rimanda a M. TANZI, *Pedro Fernández da Murcia, lo Pseudo Bramantino. Un pittore girovago nell'Italia del primo Cinquecento*, Milano, 1997.

³ MORISI, *op. cit.*, p. 4.



FIG. 9. PEDRO FERNÁNDEZ DA MURCIA,
Il Beato Amedeo (part. del *Polittico Bressanoro*)
Castelleone, Parrocchiale.

assegnandogli inoltre il convento di San Pietro in Montorio, nei pressi del quale il beato visse per circa dieci anni, appartato in una grotta. E proprio in questa grotta, Amedeo avrebbe avuto una sconvolgente visione mistica (Fig. 10): l'angelo Gabriele – l'angelo annunciatore *par excellence* – gli sarebbe apparso per rivelare importanti segreti sul futuro della Chiesa Romana e sull'avvento di un «*Pastor Angelicus*», di un papa rappacificatore, capace di ripristinare il primato di Roma come *caput ecclesiae* e di inaugurare un'epoca di serenità e concordia universale, ottenendo inoltre la definitiva conversione degli infedeli. Questa folgorante visione venne poi narrata dal beato, con l'aiuto di Francesco Biondo, figlio del più famoso Flavio, nelle pagine di un libello profetico significativamente intitolato *Apocalypsis Nova*.¹ L'immagine qui riprodotta è un'illustrazione della visione del beato, che appare inginocchiato e con le mani incrociate all'interno della sua «cavernicula» sul Gianicolo. Tale immagine venne utilizzata dallo storico francescano Filippo Varagio sul frontespizio del volume *Flores Totius Sacrae Theologiae*, apparso a Roma nel 1509.² Tuttavia, alcuni anni dopo, la stessa incisione sarebbe stata utilizzata per illustrare il frontespizio di una copia manoscritta dell'*Apocalypsis Nova*, ora conservata nella Biblioteca Trivulziana di Milano (ms. Trivulziano 402).

In seguito a questi avvenimenti, Amedeo chiese a Sisto IV di poter recarsi in Lombardia per visitare i suoi conventi. Giunto a Milano nella primavera del 1482, il beato vi sarebbe morto il 10 agosto di quell'anno. Stando a quanto riferito da Luca Wadding – storiografo dell'Ordine dei Minori e autore dei poderosi *Annales Minorum*, pubblicati a Roma tra il 1731 e il 1794

¹ Per l'ipotesi riguardante la partecipazione di Francesco Biondo nella stesura del testo amadeita, cfr. MORISI, *op. cit.*, pp. 35-36.

² Sull'incisione di Amedeo nella grotta, cfr. studio di F. NAVARRO, *Lo Pseudo Bramantino: proposta per la ricostruzione di una vicenda artistica*, «Bollettino d'arte», XIV, 1982, pp. 37-68.

– il Beato Amedeo sarebbe stato accompagnato a Milano proprio da Francesco Sansone e lo stesso *Franciscus de Sansonibus* avrebbe curato, personalmente, le esequie funebri del beato, garantendogli una degna sepoltura «in Conventu Sancti Francisci ad portam Vercellinam», ossia nella chiesa di San Francesco Grande a Milano.¹

Le ultime vicende nella vita del Beato Amedeo appaiono, pertanto, strettamente legate alla figura di Francesco Sansone e alla chiesa di San Francesco Grande. È lecito ipotizzare, quindi, che i membri della Confraternita milanese, in vista dei drammatici eventi summenzionati – la morte inattesa del beato e il suo seppellimento nel «Cimitero de' Santi» – avessero deciso di rendere omaggio a questo personaggio non soltanto illustre, ma addirittura in odore di santità: un personaggio che aveva posto al centro del suo movimento – e diffuso tra Roma e Milano – una sconfinata devozione nei confronti dell'Immacolata. Ciò potrebbe spiegare il mutamento intercorso tra la composizione ideata da Leonardo e l'immagine descritta nel contratto, il cui progetto iniziale risaliva ad un periodo precedente alla scomparsa del beato.

All'idea originaria di rappresentare la Madonna in adorazione, si venne ad aggiungere, in un secondo momento – dopo la morte di Amedeo e, con ogni probabilità, dietro suggerimento di Francesco Sansone – l'idea



FIG. 10. FILIPPO VARAGIO, Frontespizio del volume *Flores Totius Sacrae Theologie*. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.

¹ CALÌ, *op. cit.*, p. 1093. Del resto, anche L. Wadding, storico dell'Ordine Francescano, sottolinea il fatto che, alle solenni esequie del beato, avessero preso parte «clericos, variarum ordinum Religiosos, Fratres Conventuales Coenobi Sancti Francisci ad portam Vercellinam, et domesticos Sanctae Mariae pacis», in L. WADDING, *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum auctore R. P. Luca Waddingo*, Roma, 1731-1794, XIV, n° XVI, p. 313 (relativo all'anno 1482).

di rendere omaggio al beato appena scomparso, diffondendone il pensiero per mezzo di un'opera che potesse compendiare, grazie «alla potenza delle virtù visive», come avrebbe scritto Leonardo, l'essenza stessa della dottrina amadeita, così come essa viene presentata nelle pagine dell'*Apocalypsis Nova*. Del resto, che Leonardo conoscesse personalmente questo scritto profetico è comprovato dal fatto che, in un'annotazione autografa rinvenuta in uno dei Codici di Madrid, l'artista segnala il «Libro dell'Amadio» tra le opere da lui possedute, o meglio, tra «i libri ch'io lasciai serrati nel cassone» prima del trasferimento nel nuovo studio fiorentino, avvenuto nel 1503, mentre era impegnato nella *Battaglia d'Anghiari*.¹

È questo il punto che mi preme sottolineare: affermare che la *Vergine delle Rocce* rappresenti *tout court* il tema dell'Immacolata Concezione suona quanto meno riduttivo. L'opera propone, senz'altro, un'immagine della Vergine consona alla dottrina della sua nascita illibata, preservata «ab aeterno» ed «ex voluntate absoluta» dalla macchia del peccato originale. Tuttavia, sostenere che la tavola di Leonardo rappresenti quel che sarebbe diventato un dogma nella Chiesa Romana soltanto nel 1854, con la bolla *Ineffabilis Deus* proclamata da Pio IX,² non spiega, in nessun modo, la presenza, all'interno della composizione quattrocentesca, del piccolo San Giovanni e dell'arcangelo Gabriele.³ L'opera di Leonardo non rappresenta un tema sacro specifico, raffigurato secondo un'iconografia collaudata, né illustra, in vena polemica, un assunto dottrinario ancora in definizione; la tavola leonardesca – sospesa tra la pregnante tangibilità dei suoi dati iconici e la sfuggente stratificazione dei suoi percorsi semantici – mette in scena, piuttosto, davanti agli occhi meravigliati del fruitore, un evento epifanico nella sua misteriosa manifestazione, nel suo sorgere inafferrabile ma concreto – la visione mistica del Beato Amedeo – offrendo, contemporaneamente, una sintesi densissima dei suoi più significativi contenuti teologici. Nella *Vergine delle Rocce*, Leonardo realizza un miracolo di condensazione figurativa e simbolica.

I contenuti teologici implicati nella visione del beato confluiscono, come abbiamo visto, nelle pagine dell'*Apocalypsis Nova*, uno scritto di carattere profetico diviso in due parti. La prima – a cui spetta propriamente il titolo,

¹ Per la citazione del «Libro dell'Amadio» nel lungo elenco redatto da Leonardo, si rimanda a VECCE, *op. cit.*, p. 238.

² Per la bolla di Pio IX, si rimanda a CECCHIN, *op. cit.*, pp. 179-200, nonché al saggio di M. DE GIOIA, *Il dogma dell'Immacolata Concezione e il beato Pio IX: devozione mariana e azione pastorale*, in *Una donna vestita di sole*, *op. cit.*, pp. 27-31.

³ È vero che la presenza di quest'ultimo potrebbe essere almeno in parte spiegata a causa del ruolo centrale da lui svolto in qualità di 'araldo', annunciatore per eccellenza dei Sacri Mysteri, legato, pertanto, sia alla figura della Vergine, sia a quella del Battista: nel *Vangelo secondo Luca*, infatti, egli appare dinanzi ad un perplesso Zaccaria (1:5-20) per annunciare la nascita miracolosa di un bambino – San Giovanni Battista – e, poco dopo, apparirà anche al cospetto di Maria per annunciarle la nascita altrettanto prodigiosa del Salvatore (1:26-38).

con l'invocazione «Jesus Mariae filius, salvator hominum. Apocalypsis Nova sensum habens apertum et ae quae in antiqua Apocalypsi eran intus, hic ponuntur foris, hoc est quae erant abscondita sunt hic aperta et manifestata»¹ – si suddivide in otto *raptus*, durante i quali l'arcangelo Gabriele rivela al frate, rapito in estasi davanti alla corte celeste, gli *arcana fidei*. Il testo si presenta come una sorta di storia sacra che è, al tempo stesso, una «storia della rivelazione, nella quale rientra una folla di problemi teologici e filosofici»,² che spaziano dalla dottrina del peccato originale alla difesa della natura *sine macula* della Vergine, trattando anche di questioni attinenti alla cosmogonia e all'angiologia. La seconda parte, invece, solitamente conosciuta sotto il titolo di *Sermones Johannis Baptistae*, presenta un contenuto prevalentemente morale ma, anche in questo caso, al discorso teologico centrale si intrecciano discussioni sui più svariati argomenti. A rendere, tuttavia, unico lo scritto di Amedeo – specialmente in seno alle cogenti dispute teologiche che avevano luogo nella Milano di quei tempi – è il fatto che esso si presenti come un'opera profetica che, sviluppando alcune premesse scotiste, intenda sostenere la sostanziale parità, nel percorso di salvezza dell'umanità, delle figure di Cristo, del Battista e della Vergine: figure che, stando alle rivelazioni annunciate da Gabriele, sono ugualmente preservate dal peccato originale e condividono, pertanto, un'identica natura *sine macula*. La grazia divina che permise a Cristo di mantenersi puro sin dalla nascita viene ad estendersi così, nella mistica amadeita, anche alla Madonna e a san Giovanni Battista. Questo, dunque, il tema, o meglio, il compendio dottrinario mirabilmente messo in scena da Leonardo nella *Vergine delle Rocce*: una tavola consacrata non soltanto all'Immacolata Concezione di Maria, ma anche a quella di Cristo e del Battista.

Il maestro toscano, tuttavia, non si prefigge il compito di descrivere minuziosamente la visione del beato, come fa invece Pedro Fernandez da Murcia, lo pseudo-Bramantino, in una tavola eseguita intorno al 1513, per la chiesa di Santa Maria delle Grazie a Ponticelli in Scandriglia, per conto della famiglia Orsini di Roma, ora conservata nella Galleria Nazionale d'Arte Antica di Palazzo Barberini (FIG. 11): un'opera che si potrebbe ben definire 'didascalica', per l'estrema puntigliosità e la metallica chiarezza con cui cerca di restituire l'intero episodio mistico, senza tralasciare nemmeno un particolare presente nella fonte testuale.³ Del resto, in questa tavola appaiono quanto mai eloquenti i molteplici recuperi del lessico leonardesco, specialmente nella resa fisionomica dei personaggi, nonché il programmatico aggiornamento bramantesco che contrassegna l'apparato architettonico dell'immagine, sul quale è disposta la cerchia celeste.

¹ MORISI, *op. cit.*, p. 6.

² *Ibidem*.

³ Per la tavola barberiniana e i suoi precisi rapporti con lo scritto amadeita si rimanda alle considerazioni riportate in NAVARRO, *op. cit.*, p. 43-48, e TANZI, *op. cit.*, pp. 27-30.

Leonardo, al contrario, nella *Vergine delle Rocce* ora nel Louvre evita la creazione di inutili brusii iconici che potessero stemperare il greve silenzio della scena e trasformarla in una meccanica illustrazione dottrinaria, riuscendo non solo a rievocare l'episodio della visione in sé, ma a restituirne, inoltre, l'inafferrabile atmosfera di mistero, di epifanica atemporalità, di incombente attesa, in modo da suggerire allo spettatore la profonda *gravitas* degli *arcana fidei* nel momento stesso in cui essi sono rivelati. *Nel momento stesso*: la potenza della resa leonardesca è tale, infatti, da trasformare immediatamente l'immagine in un'icona, operando un atto di miracolosa transustanziazione pittorica. Ancora una volta, quindi, il maestro non intende rappresentare semplicemente la natura nella sua fenomenologia esteriore, ma coglierne piuttosto gli 'effetti', nell'intento di offrirli allo spettatore in modo esemplare, selettivo, con una nuova carica di implicazioni semantiche. Lo spettatore viene a trovarsi, così, nella posizione di testimone oculare dell'evento sacro, come se si trovasse veramente al fianco del beato Amedeo nell'istante prodigioso della rivelazione. Per tale motivo, con sapienza da stratega e con le armi di un impareggiabile prestigiatore figurativo, Leonardo dipinge l'arcangelo nelle vesti del 'risguardatore', con lo sguardo rivolto direttamente al fruitore. In questo modo, il pubblico viene ad essere immediatamente catturato ed invitato a fare parte della scena che ha davanti a sé, per scoprire, grazie al gesto inequivocabile di Gabriele, il sottile ridimensionamento gerarchico che si è venuto ad instaurare tra le figure sacre: lo stesso ridimensionamento annunciato nelle pagine dell'*Apocalypsis Nova*. Il richiamo alla mistica amadeita potrebbe spiegare, anche, l'enigmatica presenza di san Giovanni Battista in altre due opere tarde di Leonardo – entrambe conservate al Louvre – nelle quali il gesto rivelatore dell'angelo presente nella *Vergine delle Rocce* sembra diventare un vero e proprio segno distintivo del santo nella sua nuova iconografia apocalittica.

Il riferimento alle vicende mistiche del beato Amedeo e al suo scritto profetico fornisce, inoltre, importanti elementi per interpretare la singolare ambientazione prescelta da Leonardo, una ambientazione che finì per diventare uno dei tratti distintivi dell'opera, tanto da confluire nel titolo stesso con cui l'opera passò ad essere conosciuta: La *Vergine delle Rocce* appunto. Luogo simbolico per antonomasia, le rocce di Leonardo assolvono una duplice funzione iconica: rappresentare, simultaneamente, una grotta e una montagna, o meglio, una catena di montagne che si dissolvono nell'ampio paesaggio dell'opera. Come ha acutamente dimostrato Réné Guénon nei suoi studi pionieristici, la grotta e la montagna ricoprono un'ampia gamma di significati metaforici.¹ Nel caso di Leonardo, il richiamo all'uni-

¹ R. GUÉNON, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, 1962 (ed. it. *Simboli della Scienza sacra*, Milano, 2003, specialmente pp. 177-192).



FIG. 11. PEDRO FERNÁNDEZ DA MURCIA, *La visione del Beato Amadeo*.
Roma, Galleria Nazionale d'Arte Antica di Palazzo Barberini.

verso amadeita arricchisce ancor di più il sostrato semantico di questi elementi geologici. Intese come immagini simboliche della ‘montagna’, le rocce leonardesche recuperano le implicazioni teologiche che questi elementi assumono nelle pagine del beato, in quanto *loci* deputati degli eventi misticci che vedono quali protagonisti personaggi come Cristo, la Vergine, san Giovanni Battista e, addirittura, il fondatore stesso dell’Ordine di Amedeo, san Francesco di Assisi: un fatto, quest’ultimo, che non poteva che destare la somma approvazione per parte della Confraternita e della chiesa a cui era destinata l’opera. Una premeditata *captatio benevolentiae*. «In monte», scrive Amedeo, «dominus transfiguratus est, in monte satiavit de quinque panibus tantam multitudinem, in monte conceptus est, in monte oravit, in monte cenam fecit, in monte captus, in monte crucifixus, in monte ad caelumassumptus». ¹ Su una montagna ebbe luogo l’ascensione della Vergine: «Et ille dictus est monticulus respectu virginei montis, de quo abscissus est lapis sine manibus, qui etiam mons magnus factus est». ² Su una montagna, tra le aride distese dell’odierna Siria, san Giovanni predicò ai farisei e fu decapitato su richiesta di Erode. Per quanto concerne invece san Francesco, Amedeo ricorda che «in monte vester pater Franciscus natus est, in monte stigmatibus cum clavis in manibus ac pedibus insignitus, admirabili modo domini salvatoris passionem renovavit, quod fuit praecipuum et singulare

¹ MORISI, *op. cit.*, p. 17.

² *Ibidem*.

atque inauditum donum».¹ Inoltre, in queste pagine, la montagna assume la funzione premonitrice di luogo destinato ad accogliere l'avvento del Pastor Angelico: «In monte et futurus pastor, quem sibi dominus elegit, natus est, qui monte Syon, videlicet ecclesiam Christi, in vertice montium eriget, et de nebulis atque caligine tenebrarum ereptam illustrabit, cuius splendor ex tunc perpetuus erit».²

«Caligine tenebrarum ereptam illustrabit»: un passo invero tentatore, quest'ultimo, che richiama subito in mente le strategie formali di Leonardo, consacrato alla nebbia e alla «densità dell'aere», avvolto nella persuasiva vaporosità della «prospettiva dei perdimenti». Ma le rocce che circondano le figure leonardesche assolvono anche la funzione iconica di 'grotta' e, proprio in quanto grotta, al di là degli evidenti riferimenti alla nascita di Cristo, esse rivelano una consapevole coincidenza topografica con il luogo in cui il beato ebbe le sue visioni: in una «cavernicula» o «crotta». Nel racconto appassionato di un contemporaneo – Giorgio Benigno Salviati – l'esistenza del beato si svolgeva interamente dentro la grotta: «Verum est, immo più volte andai per viderlo e fomi mostro la crotta dove stava tal volta cinque di solo chiuso con uno pane e uno pocho daqua».³ In un altro paragrafo, Benigno narra, con parole commosse, la scoperta del manoscritto di Amedeo, ricordando come il testo fosse stato ritrovato all'interno della grotta: «Invenimus mirabile quid extra librum nella grotta del detto Amadio, cosa mareveliosa».⁴ D'altronde, anche una guida cinquecentesca, l'*Itinerarium Urbis Romae*, nel descrivere i dintorni del Gianicolo e, in particolare quelli di San Pietro in Montorio, ricorda la figura di Amedeo, preoccupandosi di indicare «in quadam cavernula orans et ieunians, ut dicitur, angelo revelante, plurima scripsit».⁵

Nella *Vergine delle Rocce*, dunque, Leonardo si prefigge l'arduo compito di rappresentare le formazioni geologiche nella loro duplice accezione icono-simbolica, affinché lo spettatore potesse contemplare, in un unico momento, l'interno della grotta e l'esterno della montagna. Nel gioco magistrale di materialità e rarefazione, di dinamismo e sospensione, l'opera leonardesca condensa, in una sola scena, la complessa rete di significati teologici rivelati nella visione amadeita, ponendo virtualmente – e programmaticamente – lo spettatore nella stessa posizione occupata dal beato allorché si trovava nella grotta e venne risvegliato dall'arcangelo, per conoscere, in *aenigmate*, la verità di un mistero rimasto fino ad allora nascosto: la sostanziale parità di Cristo, della Vergine e del Battista nel cammino di redenzione dell'uomo.

¹ Ivi, p. 18.

² *Ibidem*.

³ Ivi, p. 30.

⁴ Ivi, p. 31. È interessante rilevare, in questa frase, l'adozione, da parte di Giorgio Benigno Salviati, della stessa dizione impiegata da Leonardo per nominare il beato: «Amadio».

⁵ Ivi, p. 11.

Le rivelazioni teologiche di Amedeo – più tardi considerate eretiche e duramente condannate dalla Curia romana, in piena tempesta controriformista – si legano, dunque, direttamente, nelle pagine dell'*Apocalypsis*, al sorgere liberatore di un *pastor angelicus* capace, come il biblico ‘agnello mistico’, di «togliere il peccato del mondo»: un personaggio che, indicato con gli aggettivi di «*pauperculus*» ed «*educatus*», ben poteva assumere le sembianze di Sisto IV, almeno nell’immaginario dei suoi confratelli francescani e, specialmente, agli occhi – non proprio disinteressati – del loro Generale, Francesco Sansone da Brescia. È probabile, infatti, che la tavola leonardesca, ora conservata al Louvre, oltre a rendere il dovuto omaggio alle figure sacre che vi sono rappresentate, dovesse rendere omaggio anche ad una figura potenzialmente implicata in queste rivelazioni: il papa Sisto IV, inteso appunto come *pastor angelicus*. Rappresentare, in un dipinto, i contenuti teologici di una profezia che vedeva in Sisto IV il papa della riconciliazione, e che fosse redatta, per giunta, dal suo affidabilissimo confessore privato, poteva rivelarsi un’ottima mossa diplomatica da parte di chi, come Francesco Sansone, aspirava ormai da tanto tempo ad ottenere il cappello cardinalizio, cercando per questo di assecondare e soddisfare, in tutte le occasioni possibili, i voleri della famiglia Della Rovere e del loro illustre pontefice. Purtroppo, però, i piani di Francesco erano destinati a rimanere infruttuosi: il 12 agosto 1484, Sisto IV si spgneva a Roma, senza che Francesco avesse ottenuto il suo incarico, pochi mesi prima che Leonardo e i fratelli De Predis riuscissero a portare a termine le loro opere, come rivela un importante documento recentemente scoperto da G. Sironi, secondo il quale gli artisti avrebbero finito i loro lavori entro il 28 dicembre di quell’anno.¹ Con la morte di Sisto IV, Francesco Sansone vedeva sfumare davanti a sé, per l’ennesima volta, la possibilità di vestire il tanto agognato abito cardinalizio. E Leonardo si sarebbe visto costretto a ridimensionare la portata rivoluzionaria delle sua composizione e ad eseguire una nuova versione dell’opera – ora a Londra – nella quale venissero eliminati i riferimenti più diretti e, quindi, più problematici alla mistica amadeita, restituendo così alle figure sacre la loro più ortodossa identità teologica.

¹ G. SIRONI, *Nuovi documenti riguardanti la «Vergine delle Rocce» di Leonardo da Vinci*, Firenze, 1981, nonché SHELL, *op. cit.*, pp. 27-31.

FRANCESCA PUCCINI

«SIC NON SUCCIFLUIS
OCCURRO POETA LABELLIS».
GOETHE LETTORE DI BRUNO (1770-1829)^{*}

SUMMARY

This essay details the reception of Bruno's works in Goethe's unpublished texts, with a special emphasis on the Frankfurt Poems. Puccini analyzes Goethe's interpretation in the light of his studies in the field of natural sciences. In particular, she aims to show how Goethe's research interacts with Bruno's meditations on the unity and infinity of the universe/nature. After a first period (1770-1802) in which Goethe's interest in the Nolan philosopher is dominated by a Neoplatonic reading of Bruno's cosmology, between 1812 and 1829 the scientist-poet's criticism of nineteenth-century scientific culture recalls Bruno's attacks against the conformity of the *insani*, those intellectuals who passively follow the dominant paradigms. Their interpretation of natural phenomena is irredeemably corrupted by the passive acceptance of wrong hypotheses.

1. IL POETA E IL FILOSOF. STORIA DI UN MALINTESO

SCRIVERE una storia dell'incontro tra colui che più di ogni altro ha contribuito a fondare i canoni del classicismo nella letteratura tedesca e le opere del filosofo che per lungo tempo è stato considerato tra i più oscuri e tormentati di tutta l'epoca moderna, presenta delle difficoltà notevoli; simili, per certi aspetti, a quelle che si frappongono alla soluzione di un complesso problema matematico. Le variabili in gioco sono molte, e di natura molto diversa. Nulla sembrerebbero avere in comune il culto laico della ragione illuministica e le controversie cinquecentesche sui dogmi della fede; così come distanti appaiono la celebrazione della potenza sovrumana della natura nei poeti dello *Sturm und Drang* e una certa fiducia dei 'maghi' del Rinascimento nella possibilità di penetrarne i segreti anche a proprio vantaggio. Ciò non toglie che proprio nell'epoca nella quale convivono, spesso in conflitto tra loro, due diverse concezioni del mondo e due diverse sensibili-

* Per le citazioni dalle opere di Goethe si fa riferimento alle seguenti edizioni: WA = *Goethes Werke*, herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 143 voll., Weimar, Böhlau, 1887-1919; LA = *Goethe. Die Schriften zur Naturwissenschaft*, Vollständige mit Erläuterungen versehene Ausgabe, im Auftrag der Deutschen Akademie der Naturforscher (Leopoldina), hrsg. von K. L. Wolf, W. Troll, R. Matthei, W. von Engelhardt, D. Kuhn, Weimar, Böhlau Nachfolger, 1947 sgg.; HA = *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bände, hrsg. von E. Trunz, Hamburg, Wegner, 1948-1964.

tà, quella illuministica e quella romantica, si assista alla vera riscoperta della filosofia del Rinascimento e del pensiero di Bruno, sul cui nome l'ipoteca fino ad allora esercitata dall'accusa di empietà cessa a poco a poco di avere un peso determinante. La filosofia della natura di Johann Wolfgang Goethe – perché è sotto l'aspetto specificamente filosofico che qui si cercherà di interpretare i documenti che testimoniano il dialogo di Goethe, discontinuo ma mai interrotto, con i testi bruniani – contiene in sé elementi provenienti dalla tradizione ed elementi di forte novità, che la rendono particolarmente ricettiva nei confronti di un pensiero come quello del Nolano, in grado di fornirle una quantità di stimoli di riflessione, in merito ad una serie di questioni di ordine teoretico e gnoseologico.

È noto il carattere frammentario e disomogeneo delle testimonianze che segnano le diverse tappe di questo progressivo avvicinamento di Goethe alle opere del filosofo nolano – un percorso che copre per intero la lunga vita del poeta e scienziato tedesco. Ad un primo sguardo, il materiale da cui partire risulta quanto mai esiguo: Bruno è menzionato in tutto una sola volta nelle *Ephemerides* e nei *Tag- und Jahres- Hefte*, otto volte nei *Tagebücher* e quattro volte nelle lettere. Se non possono sussistere dubbi sul fatto che Goethe abbia letto almeno una parte degli scritti bruniani, resta il problema del senso da attribuire a questa lettura nella produzione letteraria e filosofica goethiana. La difficoltà incontrata nell'armonizzare tra loro gli appunti contenenti un riferimento esplicito al Nolano, nell'inserirli in un quadro coerente, ha reso difficoltoso agli interpreti che si sono cimentati con il nostro tema esprimere un giudizio obiettivo su questo singolare capitolo della storia della ricezione di Bruno. Relegato nei diari ed in un ristretto numero di lettere agli amici più intimi, il nome del filosofo nolano non compare mai negli scritti pubblicati da Goethe: questo è il primo significativo dato di fatto con cui deve fare i conti lo studioso. Certamente si tratta di una scelta consapevole, non di una circostanza casuale: Goethe non ha mai menzionato Bruno negli scritti destinati alla pubblicazione, perché non ha mai ritenuto opportuno farlo. Ma purtroppo non sempre ci si è astenuti dal trarre conclusioni affrettate in merito alla qualità dell'interesse di Goethe per alcune specifiche posizioni del filosofo italiano.

Esistono documenti che mostrano in maniera irrefutabile che l'attenzione per gli scritti di Bruno – per i Poemi latini, in un primo momento; successivamente anche per i Dialoghi italiani – non solo ha accompagnato Goethe per tutta la vita, ma ha finito per assumere con il passare degli anni una fisionomia sempre più definita, nonostante il carattere spesso metaforico, talvolta perfino enigmatico, dei riferimenti esplicativi. Ciò che da essi possiamo arguire è che la lettura goethiana risulta tutt'altro che monolitica, bensì ricca di sfumature e foriera di scoperte per lo stesso lettore. È un lungo processo, lo ripetiamo, quello che induce il poeta-scienziato ad espri-

mere un proprio giudizio sulla figura e l'opera di Bruno; ed il giudizio non può che essere articolato, tanto articolato che qualcuno ha polemicamente posto l'accento sulla sua inevitabile contraddittorietà interna, concludendo per una sostanziale indifferenza, se non per una vera e propria avversione di Goethe nei confronti del Nolano.¹

Le difficoltà che si incontrano in un'indagine di questo tipo sono tutte riconducibili ad una: la difficoltà di individuare il giusto contesto nel quale le frammentarie testimonianze di cui disponiamo debbano essere collocate. Tradizionalmente, fin dalle origini della ricerca storiografica sul complesso tema del rapporto tra i due autori – origini che risalgono alla fine del XIX secolo e non agli inizi del XX² – si è ritenuto che Goethe si sia accostato alle opere di Bruno in cerca di stimoli esclusivamente lirici. Il massimo poeta tedesco avrebbe letto con attenzione soprattutto i Poemi latini, riconoscendo in essi i prodotti del genio di un uomo dotato di un'immaginazione potente e visionaria, e da essi avrebbe tratto ispirazione. Questo luogo comune della critica ottocentesca ha finito per condizionare anche le interpretazioni del secolo scorso. Tra i primi a chiedersi, nel 1886, se non sia legittimo ipotizzare dietro la composizione della prima versione del *Faust* una «lebhafte, dichterisch productive Reminiscenz» di alcuni determinati luoghi del *De immenso*, è Hermann Brunnhofer, ‘Kantonsbibliothekar’ di Aarau e appassionato ricercatore di documenti riguardanti la vita del Nolano.³ La ricerca di Brunnhofer si inserisce a pieno titolo in una delle correnti della filologia tedesca del XIX secolo, molto interessata all'individuazione delle fonti delle opere dei grandi classici dell'età moderna.⁴ Pur restando circoscritta all'ambito della

¹ Si pensi per es. alle conseguenze assolutamente negative che dall'esiguità delle menzioni di Bruno trae lo studio di M. BOLLACHER, *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 133.

² Come sostiene, per es., Maria Fancelli, che considera la monografia di Werner Saenger, apparsa nel 1930 (sulla quale ci soffermeremo più avanti), il vero punto di inizio di un interesse specifico degli studiosi per questo tema. Cfr. M. FANCELLI, *Goethe und Giordano Bruno*, in *Giordano Bruno. Tragik eines Unzeitgemäßen*, hrsg. von W. Hirdt, Tübingen, Stauffenburg, 1993, pp. 175-185.

³ H. BRUNNHOFER, *Giordano Brunos Einfluss auf Goethe*, «Goethe-Jahrbuch», VII, 1886, pp. 241-250. Negli stessi anni in cui si occupa del Goethe lettore di Bruno, Brunnhofer compone anche due monografie sulla vita e la dottrina del Nolano, *Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss. Aus den Quellen dargestellt*, Leipzig, Fues's, 1882 e *Giordano Bruno's Lehre vom Kleinsten als die Quelle der Prästabilirten Harmonie von Leibnitz*, Leipzig, Rauert & Rocco, 1890.

⁴ Gli ultimi decenni dell'Ottocento assistono al fiorire di una curiosa disputa che divide in due fronti contrapposti i filologi tedeschi, finendo per coinvolgere (anche se solo marginalmente) gli studiosi italiani di Bruno. Ci riferiamo al dibattito sulla presunta influenza esercitata dalla lettura dei Dialoghi italiani sul giovane Shakespeare, un'influenza che, secondo i sostenitori di questa tesi, coinvolgerebbe il carattere degli stessi protagonisti delle tragedie. Su questo tema si veda H. GATTI, *Il teatro della coscienza. Giordano Bruno e Amleto*, Roma, Bulzoni, 1998.

produzione lirica goethiana, questa interpretazione ha il merito di riflettere per la prima volta su un dato che verrà considerato di primaria importanza anche dagli interpreti successivi: il Goethe lettore di Bruno manifesta fin da subito – secondo lo studioso, fin dal giovanile soggiorno a Strasburgo – un interesse per il complesso delle opere del Nolano, per alcuni Dialoghi italiani e per il *De immenso*, il poema latino di argomento cosmologico.

Brunnhofer muove dal presupposto secondo cui sarebbe lo stesso Goethe a fornirci una testimonianza della propria familiarità con almeno una delle opere del filosofo italiano, il *De la causa, principio et uno*, già nel 1770 – lo stesso anno, nota, al quale viene comunemente fatta risalire la stesura dei primi frammenti del *Faust*. Non esita pertanto ad andare in cerca ed a scoprire altre sorprendenti affinità tra le opere dei due autori, in particolare tra il *De immenso* e le composizioni ‘filosofiche’ goethiane.¹ Brunnhofer è il primo interprete a sostenere una filiazione diretta, tanto nella forma espresiva che nell’ordine impartito alla successione dei pensieri, dei versi 15-20 del proemio al *Gott und Welt*, dal commento in prosa del dodicesimo capitolo del quinto libro del *De immenso*:²

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.³

Non est Deus vel intelligentia exterior circumrotans et circumducens; dignius enim illi debet esse internum principium motus, quod est natura propria, species propria, anima propria, quam habeant tot quot in illius gremio et corpore vivunt hoc generali spiritu, corpore, anima, natura animantia, plantae, lapides, quae universa ut diximus proportionaliter cum astro eisdem composita membris, eodem compacta ordine, et eadem contemperata complexionum symmetria, secundum genus, quantumlibet secundum specierum numeros singula distinguntur.⁴

Quasi ogni singolo verso del componimento di Goethe trova, secondo Brunnhofer, un proprio evidente corrispettivo nel passo in prosa del *De immenso*. Bisogna riconoscere che qui lo studioso ottocentesco ha gioco facile nel mostrare come il panteismo goethiano si avvalga di una concezione che, come quella di Bruno, postula l’esistenza di un principio vivificatore interno alla materia. L’analogia strutturale e contenutistica tra i due brani viene ripresa e commentata con identica convinzione da Werner Saenger, nel suo noto studio del 1930 sulla presenza di motivi e stilemi bruniani nell’opera

¹ H. BRUNNHOFER, *Giordano Brunos Einfluss auf Goethe*, cit., pp. 243-249.

² Ivi, pp. 244-245.

³ WA, I (*Goethes Werke*), 3, pp. 73-74.

⁴ *De immenso*, MM 751.

del poeta tedesco.¹ Saenger mantiene il metodo di indagine di Brunnhofer, fondando a sua volta il proprio studio su di una serie di puntuali raffronti testuali. Da Brunnhofer accoglie anche l'ipotesi erronea secondo la quale Goethe avrebbe avuto il primo contatto con il pensiero di Bruno a Strasburgo (e non a Francoforte), contestualmente alla progettazione del *Faust*, così come non nutre dubbi sul fatto che, all'epoca della stesura definitiva del dramma, Goethe conoscesse almeno il *De immenso*, «il più bello ed il più poetico tra gli scritti latini» di Bruno.² Tra la personalità storica di Bruno ed il personaggio a cui Goethe dà vita sembra instaurarsi un rapporto speciale, qualcosa di molto vicino ad una presa a modello, ma Saenger non osa spingersi fino ad affermare tanto.³ Quanto al proemio del *Gott und Welt*, lo studioso si limita ad aggiungere a quanto secondo lui è già stato dimostrato da Brunnhofer, che la sua composizione cade negli anni tra il 1812 e il 1818, vale a dire in concomitanza con la seconda fase della ricezione degli scritti del Nolano da parte di Goethe.⁴

Ma l'autore del *Goethe und Giordano Bruno* non si accontenta di suggerire nuovi possibili riscontri testuali (peraltro, non tutti egualmente convincenti) allo scopo di avvalorare l'idea di una *Wesensverwandschaft* tra il poeta-scienziato ed il filosofo dell'infinità dell'universo e della pluralità dei mondi. Saenger vuole mostrare come Goethe e Bruno siano entrambi e allo stesso tempo poeti, artisti e filosofi, come le loro personalità abbiano in comune la capacità di portare alla luce relazioni tra ambiti del sapere ed epoche storiche apparentemente molto lontani.⁵ Le analisi di Saenger si collocano su un piano molto più avanzato rispetto a quelle di Brunnhofer, finendo per chiamare in causa gli stessi paradigmi culturali che a suo giudizio hanno creato le condizioni migliori perché l'affinità spirituale tra due grandi pensatori potesse trovare piena espressione. Ultimo rappresentante dell'uomo universale del Rinascimento e primo grande pensatore dell'età barocca, Bruno avrebbe ispirato al giovane Goethe alcuni degli elementi fondanti della propria visione del mondo: l'avversione per lo spirito di sistema, la lotta contro il teleologismo, il culto razionale della natura come più degna alternativa ad ogni forma di devozione religiosa.

Se Saenger può essere considerato il primo interprete a porre la questione del rapporto Goethe-Bruno su un piano storico e non semplicemente filologico, non si può tuttavia non tener conto del duplice condizionamento di cui

¹ W. SAENGER, *Goethe und Giordano Bruno. Ein Beitrag zur Geschichte der Goethischen Weltanschauung*, Berlin, Ebering, 1930, pp. 185-190.

² Ivi, p. 94.

³ Ivi, p. 60.

⁴ Ivi, p. 186. Il *Gott und Welt*, esposizione lirica delle esperienze filosofiche fatte da Goethe nell'arco di alcuni decenni, rispecchia a tal punto il modo di sentire di Bruno che per comporlo «il grande creatore di forme [...] non aveva altro da fare che ritmare i periodi in prosa del Nolano» (*ibidem*).

⁵ Ivi, p. 26.

soffre questa lettura, a causa del titanismo romantico che ammanta la figura di Bruno da un lato, e dell'indebita assimilazione dei tratti caratteristici della tempesta culturale del Rinascimento a quelli dello *Sturm und Drang* dall'altro. Pur con tutti i suoi limiti, questo lavoro avrebbe comunque meritato una fortuna maggiore presso gli interpreti successivi, che lo hanno talvolta utilizzato come punto di riferimento polemico, senza compiere veri e propri passi avanti verso una chiara formulazione dei termini del problema. Apparsa a quasi quarant'anni di distanza dalla pubblicazione dello studio di Saenger, la monografia di Martin Bollacher¹ prende in esame l'eredità della filosofia di Spinoza negli scritti giovanili goethiani e in generale nella cultura tedesca del XVIII secolo, non tralasciando di valutare una possibile influenza di altri filosofi antichi e moderni sul poeta. Agli occhi di Bollacher, gli scarni riferimenti a Bruno sono ben lontani dal costituire la prova di un effettivo contatto del poeta-scientziato con il pensiero del Nolano, tanto meno possono rimandare ad una contiguità con la cosmologia del filosofo rinascimentale. Respingendo con forza l'idea di una filiazione bruniana nella filosofia della natura tedesca del tardo Settecento – filiazione che, secondo la proposta di Wilhelm Dilthey, avrebbe seguito la linea Herder-Shaftesbury-Goethe² – Bollacher rifiuta di conseguenza anche qualsiasi intervento di quello che considera il 'vitatalismo' di Bruno nella formazione intellettuale del giovane Goethe.³ Non stupisce pertanto il giudizio drasticamente negativo con cui viene liquidata *in toto* l'interpretazione di Saenger, accusato di aver messo in atto una «usurpazione irrazionalistica» dei documenti relativi alla lettura goethiana delle opere del Nolano, al punto di spingere «fino all'assurdo» la tesi di una presunta influenza sugli scritti del poeta-scientziato, in realtà quasi inesistente.⁴

Ben diverso è il peso che gran parte della recente letteratura critica sulle fonti del pensiero di Goethe ha riservato all'*Ethica ordine geometrico demonstrata* di Spinoza. La storiografia novecentesca, definendo con più precisio-

¹ M. BOLLACHER, *Der junge Goethe und Spinoza*, cit.

² W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in *Gesammelte Schriften*, II. Band, 5., unveränderte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart, Teubner, 1957, pp. 297-342.

³ M. BOLLACHER, *op. cit.*, p. 132.

⁴ Ivi, p. 129. Quasi tutto il discorso di Bollacher sul rapporto tra Goethe e il Nolano consiste in un attacco alla lettura di Saenger. Il pur legittimo desiderio di sgombrare il campo dal misticismo che caratterizza la posizione di Saenger (il quale insiste molto su una lettura ideologica della formazione del giovane Goethe, fortemente condizionata dal sentire eroico che animerebbe le opere dei filosofi del Rinascimento) finisce tuttavia per farlo cadere nell'eccesso opposto: egli liquida infatti la lettura degli scritti di Bruno come un avvenimento «casuale» nella vita del poeta tedesco (ivi, p. 130). In realtà, si può dimostrare, testi alla mano, che le affermazioni di Goethe su Bruno sono sì talvolta contraddittorie (come nota lo stesso Bollacher), ma mai casuali. Tra l'altro, le basi filologiche su cui poggia l'analisi di Bollacher non sono poi così salde, dal momento che egli rinuncia del tutto ad una disamina completa delle menzioni del Nolano negli scritti di Goethe (al contrario di quanto fa Saenger, ingiustamente accusato di pedanteria).

ne le coordinate spaziali e temporali della ricezione goethiana di Bruno – ed ovviando alle inesattezze presenti nei lavori degli studiosi del secolo precedente¹ – si è orientata verso un deciso ridimensionamento dell’importanza di questa lettura nel pur vasto panorama degli interessi goethiani per la filosofia del Rinascimento e dell’età moderna. Non tutti gli interpreti, per la verità, condividono l’opinione di Bollacher, non tutti vedono nell’incontro con Bruno un avvenimento pressoché privo di conseguenze per l’elaborazione di una filosofia goethiana della natura. Ma il vecchio luogo comune, secondo cui l’interesse di Goethe per la personalità del Nolano avrebbe un’impronta poetica e non filosofica, continua a prevalere in molti studi contemporanei. Verso l’opera di Spinoza, Goethe mostrerebbe un’empatia più profonda, sostenuta da motivazioni psicologiche oltre che speculative. Il carattere subordinato – se così si può dire – della ricezione goethiana di Bruno avrebbe anche un riscontro cronologico: le fasi in cui Goethe manifesta un interesse per gli scritti di Bruno coincidono, si afferma, con quelle in cui egli si rivolge a Spinoza, rendendo difficile una chiara distinzione dei motivi riconducibili alla filosofia del Nolano da quelli di matrice spinoziana.²

¹ Ad esempio Bollacher (*op. cit.*, p. 130) contesta a Brunnhofer l’affermazione secondo cui Goethe avrebbe avuto una conoscenza diretta di alcuni testi di Bruno già nel 1770, all’epoca in cui scrive il passo delle *Ephemerides* per criticare la posizione espressa da Bayle nel *Dictionnaire*. D’altra parte, nota Bollacher, Brunnhofer parte da presupposti errati: il passo in questione è stato composto da Goethe a Francoforte e non a Strasburgo. Sulla stessa linea anche Maria Fancelli (*op. cit.*, p. 178), che però non menziona mai Brunnhofer.

² Pur riconoscendo che l’interesse per Bruno ha accompagnato Goethe per tutta la vita, la Fancelli prende in esame soltanto la produzione giovanile del poeta, corrispondente al primo dei tre periodi in cui si collocano le annotazioni riguardanti il Nolano: il 1770, il 1812 ed il 1829. La fase francofortese è giudicata la più importante, perché in essa «la presenza di Spinoza non si è ancora sovrapposta a quella di Bruno» (*op. cit.*, p. 178). Questa scelta appare pienamente rispondente alla linea interpretativa che l’autrice ha scelto di seguire, una linea che riprende gli studi di Frances Yates sui rapporti di Bruno con la tradizione ermetica (F. A. YATES, *Giovanni Bruno e la tradizione ermetica*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2002⁷). La Fancelli ritiene che l’interesse di Goethe per Bruno possa essere spiegato interpretando Bruno come un ‘mago ermetico’, un personaggio che si sente investito di una missione religiosa, prima ancora che filosofica. Si tratta di una caratterizzazione della figura di Bruno che a suo giudizio permette di rendere ragione della molteplicità degli stimoli intellettuali offerti al giovane Goethe, che vive in una congiuntura culturale (quella della Germania della fine del Settecento) profondamente sensibile ai temi cari alla speculazione rinascimentale (M. FANCELLI, *op. cit.*, p. 176). Letto in questa luce, il riferimento contenuto nelle *Ephemerides* mostrerebbe che il giovane Goethe, molto attento in questo periodo alle problematiche religiose, si rivolgerebbe a Bruno come ad un fervido sostenitore del progetto di instaurare una religione universale, nel quale la scienza, concepita sotto forma di magia naturale, dovrebbe sposarsi alla religione, concepita come magia divina. Secondo la Fancelli l’esigenza che si trova alla base dell’ideale bruniano è ancora attuale all’epoca di Goethe, ed intorno ad essa ruoterebbero le letture fatte dallo stesso Goethe nel periodo francofortese, di cui le *Ephemerides* costituiscono una testimonianza. Queste considerazioni inducono la studiosa ad attribuire scarso valore alle tracce lasciate dalla lettura delle opere del Nolano negli anni successivi al 1770: l’eredità del pensiero

Questa interpretazione si fonda, in realtà, su premesse che non tengono sufficientemente conto né dell'estrema complessità degli interessi scientifici di Goethe, né dei possibili esiti della loro interazione con gli stimoli provenienti dalla contemporanea lettura di Bruno. Solo un attento studio di tutti i documenti a nostra disposizione, senza escludere le note degli anni della vecchiaia (tuttora sottovalutate), può portare alla luce gli elementi necessari ad un'adeguata formulazione dei termini del problema. Ognuno degli appunti sicuramente riferibili a Bruno assume, nell'economia del pensiero goethiano, un significato specifico, che nel seguito cercheremo di illustrare seguendo l'ordine cronologico in cui sono stati scritti.

2. LA SCIENZA DELL'UNO: GOETHE, BRUNO, SPINOZA

In uno stesso brevissimo volger di tempo, tra il gennaio ed il febbraio del 1770, Goethe annota nelle *Ephemerides* le proprie impressioni sul pensiero del Nolano e su quello del filosofo olandese. Lo spunto è offerto dalla lettura del *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle,¹ contenente, oltre ad una esposizione della filosofia di Spinoza, anche un articolo su Bruno, definito «un uomo di grande ingegno, ma che impiegava male le sue doti», un uomo che ha osato attaccare la filosofia di Aristotele e le più importanti verità della fede. Bayle pronuncia una sentenza di condanna su entrambi i pensatori, «il cavaliere errante» della filosofia (Bruno) e «l'ateo di sistema» (Spinoza). In un appunto del gennaio 1770, Goethe difende Bruno (in un francese un po' approssimativo) dall'accusa di empietà mossagli da Bayle, ma evita di schierarsi in merito alla questione secondo noi più rilevante, la presunta oscurità dei suoi scritti.² Il problema è quello di conciliare l'unicità della sostanza con la molteplicità delle sue manifestazioni sensibili. La posizione di Bruno non ha niente di oscuro, almeno non nel senso preteso da Bayle,³ ma Goethe alla fine non nasconde che la tesi della coincidenza del-

di Bruno continua sì ad essere attiva in molti testi goethiani, ma solo come un materiale mediato, che è sempre più difficile distinguere dalle altre fonti (ivi, p. 183).

¹ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique...*, Amsterdam, 1740⁵, t. I, pp. 679-681.

² Una certa dose di contraddittorietà nelle affermazioni di Goethe è riscontrata da Bolacher anche a proposito di Spinoza. Goethe, in particolare, non avrebbe sufficientemente distinto la posizione di Spinoza dalla lettura corrente nella propria epoca (*op. cit.*, pp. 19-20).

³ Bayle considera gli scritti di Bruno che ha potuto vedere personalmente (e cioè il *De la causa, principio et uno*, il *De l'infinito, universo e mondi*, lo *Spaccio de la bestia trionfante*, la *Cena de le Ceneri* e gli *Eroici furori*) una vera e propria sfida all'intelligibilità: in essi è certo riconoscibile il genio del loro autore, ma vi si troverebbero anche tante stravaganti oscurità, al punto che chi li legge rischia di impazzire (*op. cit.*, p. 680 C). L'accusa di oscurità è un motivo ricorrente nella storia della fortuna del Nolano. Per restare nell'ambito degli studi sicuramente noti a Goethe, basti ricordare che una posizione molto simile a quella di Bayle è sostenuta anche da Johann Gottlieb Buhle nel suo manuale di storia della filosofia moderna, nel quale gli

l'infinito numerico con l'unità lo lascia perplesso, spingendolo a dichiarare che la questione meriterebbe un esame ben più approfondito, perché solo così sarebbe possibile coglierne tutte le feconde implicazioni:

Je ne suis pas du sentiment de Mr Bayle a l'egard de *Jor. Brunus*, et ie ne trouve ni d'impiete ni d'absurdite dans les passages qu'il cite, quoique d'ailleurs ie ne pretende pas d'excuser cet homme paradoxe.

L'uno, l'infinito, lo ente e quello che é in tutto, e per tutto anzi é l'istezzo *Ubique*. E che cossì la infinita dimensione per non esser magnitudine coincide coll individuo. Come la infinita moltitudine, per non esser numero coincide coll unità. Giord. Brun. Epist. Ded. del Tratt. de la Causa, Principio, e Uno.

Ce Passage meriteroit une explication et une recherche plus philosophiques que le disc. de Mr. Bayle. Il est plus facile de prononcer un passage obscur, et contraire a nos notions, que de le dechiffrer, et que de suivre les idees d'un grand homme. Il est de meme du passage ou il plaissante sur une idee de Brunus, que ie n'applaudis pas entierement, si peu que les precedentes; mais que je crois du moins profondes et peutetre fecondes pour un observateur judicieux.

Notes, je vous prie, dit B. une absurdite: il dit que ce n'est point l'etre qui fait qu'il y a beaucoup de choses, mais que cette multitude consiste, dans ce qui paroît sur la superficie de la substance.

E quello che fa la multitudine nelle cose, non é lo ente, non é la cosa: ma quel che appare, che si rappresenta al senso, et nella superficie della cosa. Dial. v p. 127.³

Le due citazioni tratte dal *De la causa* si trovano nelle note che accompagnano l'articolo del *Dictionnaire*:¹ pertanto non c'è alcun bisogno di supporre che Goethe avesse già sott'occhio un'edizione del dialogo del 1584, soprattutto in considerazione della difficile reperibilità degli scritti di Bruno alla fine del XVIII secolo.² L'unico testo che ha ispirato questa riflessione – la quale rappresenta non solo la prima testimonianza dell'interesse di Goethe per il Nolano, ma anche la più complessa e la più controversa – è il dizionario di Bayle, un esemplare del quale, con ogni probabilità, si trovava nella biblioteca paterna a Francoforte.³ Una presa di conoscenza indiretta, dunque, ma oltremodo significativa. Si noti, tra l'altro, che nel passo delle *Ephemerides* appena riportato, Goethe non fa alcun accenno alle presunte somiglianze tra i capisaldi della filosofia di Bruno e quelli che Bayle considera gli spiace-

scritti ispirati alla mnemotecnica lulliana sono giudicati incomprensibili, noiosi ed inutili (J. G. BUHLE, *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*, zweyter Band, Göttingen, Johann Georg Rosenbusch's Wittwe, 1800, pp. 715-767).³ WA, I (*Goethes Werke*), 37, pp. 82-83.

¹ Cfr. P. BAYLE, *op. cit.*, p. 680 note 15-16 e p. 681 D.

² Nella biblioteca comunale di Francoforte, all'epoca in cui Goethe scriveva queste righe, degli scritti del Nolano erano presenti solo il *De umbris idearum*, gli *Eroici furori* e il *De monade, numero et figura*; cfr. W. SAENGER, *op. cit.*, p. 40 nota.

³ Bollacher (*op. cit.*, p. 19 nota) avanza delle ipotesi su quale edizione il giovane Goethe potrebbe aver consultato, ma senza giungere ad una conclusione certa.

voli «inconvenienti» dello spinozismo, mostrando quindi una relativa autonomia di giudizio rispetto alla propria fonte (nonostante la ripresa quasi letterale, al termine del brano, di un'affermazione dello stesso Bayle). Il senso di quest'annotazione non può trovarsi in un'ispirazione momentanea, ma sembra inserirsi in un complesso progetto di lavoro portato avanti dal giovane Goethe, un progetto che in questa fase della sua vita prevede soprattutto la riflessione su tematiche morali e religiose.¹ Nel febbraio dello stesso 1770, Goethe ha un primo contatto (ancora attraverso il *Dictionnaire* di Bayle) con il pensiero di Spinoza,² ma solo alcuni anni più tardi, nel 1773-1774, affronta la lettura dell'*Ethica*, in contemporanea con le prime visite a Friedrich Heinrich Jacobi, con il quale ha da poco stretto un'amicizia tra i cui punti di forza – nonostante alcuni dissidi e incomprensioni – si trova proprio un comune interesse per Spinoza. Una passione che condivide anche con Johann Gottfried Herder, al punto da decidere di rinnovare insieme all'autore delle *Ideen zur Geschichte der Menschheit* la lettura dell'opera, nell'inverno 1784-1785.³

Goethe torna ad occuparsi dell'*Ethica* spinoziana in svariate occasioni della sua vita, ma mai negli stessi momenti che scandiscono il parallelo dialogo con le opere di Bruno. Diversa è in primo luogo la motivazione che lo spinge al ripetuto confronto con i due filosofi: nel caso di Spinoza prevalgono le istanze etiche, in quello di Bruno appare centrale fin dall'inizio, come abbiamo visto a proposito della critica a Bayle, la domanda intorno alla natura dell'universo. Molti anni più tardi, nei versi che aprono il poema *Gott und Welt*, Goethe torna a dare corpo a riflessioni su temi di chiara ascendenza neoplatonica, ma per i quali è stata giustamente ipotizzata una mediazione bruniana.⁴ A prescindere dalla forma espressiva scelta, il nodo teoretico attorno al quale si svolge la ricerca di Goethe rimane sempre lo stesso: come una sostanza unica ed immutabile può generare l'infinita molteplicità delle

¹ L'indipendenza dimostrata da Goethe nel giudizio espresso sul Nolano, in particolare riguardo all'ipotesi di un suo precorriimento della filosofia di Spinoza, dovrebbe indurre a nostro avviso a non appiattire la lettura di Goethe sulle posizioni dello stesso Bayle. Secondo Saverio Ricci, invece, al Bruno di Bayle «va ricondotto il Bruno di Jacobi, Goethe e Schelling»: S. Ricci, *La ricezione del pensiero di Giordano Bruno in Francia e in Germania. Da Diderot a Schelling*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXX, 1991, p. 431.

² Che si tratti, anche in questo caso, di una conoscenza indiretta è confermato ancora da Bollacher (*op. cit.*, pp. 17-22), il quale nota opportunamente che la presa di posizione di Goethe riguarda, in effetti, non Spinoza, ma lo spinozismo, inteso, secondo l'opinione corrente alla fine del XVIII secolo, come una forma di pensiero fondata su un panteismo monistico, dunque su una concezione immanente della divinità.

³ Per una ricostruzione delle varie fasi della lettura goethiana di Spinoza, cfr. C. GEBHARDT, *Der Spinozismus Goethes. Rede für die Frankfurter Gesellschaft der Goethe-Freunde am 26. April 1927, in Spinoza. Vier Reden*, Heidelberg, Carl Winter, 1927, pp. 55-80.

⁴ Le implicazioni neoplatoniche del concetto goethiano di natura e le sue relazioni con la lettura di Bruno sono state mostrate nell'ormai classico studio di W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, trad. it., Milano, Vita e Pensiero, 1989, pp. 260-261.

apparenze che colpiscono i nostri sensi? Nel 1770 Goethe non è ancora in grado di pronunciarsi, ma negli anni successivi fornirà una propria originale risposta, che andrà ben oltre le questioni sollevate dall'articolo di Bayle.

Ciò che qui conta sottolineare è che, alle soglie del nuovo secolo, comincia ad affacciarsi alla mente di Goethe – non si dimentichi che la sua conoscenza del pensiero di Bruno è ancora indiretta, sostanzialmente limitata all'estratto del *De la causa*, pubblicato nel 1789 da Jacobi¹ – la possibilità che una concezione dell'universo nella quale l'infinitamente grande coincide con l'infinitamente piccolo, l'estensione illimitata del Tutto con le innumerevoli manifestazioni in cui si dispiega la sua potenza, la possibilità, dicevamo, che questa intuizione di Bruno possa essere impiegata anche nello studio degli esseri viventi. Da teologica e metafisica qual era in Cusano, la questione si fa ora con Goethe eminentemente 'scientifica'. In questo mutamento di orizzonte negli interessi del nostro autore intervengono molti fattori, tra i quali la crescente passione con cui egli si dedica alle ricerche naturalistiche e gli intensi scambi di idee con le più importanti personalità filosofiche del suo tempo. Nel 1790 vede la luce il primo degli scritti scientifici goethiani, quella *Metamorphose der Pflanzen*² che, nelle intenzioni dell'autore, avrebbe dovuto rinnovare profondamente i fondamenti teorici della botanica, ancora fondata sulla classificazione sistematica in generi e specie imposta quasi mezzo secolo prima da Linneo.³ Nel ciclo della pianta annuale, contraddistinto da un succedersi ritmico di espansioni e contrazioni, si realizza per Goethe l'unità di finito e infinito nella forma propria del vivente, mentre l'isomorfismo degli organi della pianta («tutto è foglia»: non c'è organo la cui struttura non costituisca una metamorfosi della struttura foliare) può essere interpretato, nella prospettiva di Goethe, come una peculiare declinazione del principio neoplatonico secondo cui l'unica sostanza permane identica a se stessa in ogni individuo, nonostante tutte le accidentalità, proprie del molteplice, che caratterizzano l'aspetto esteriore dell'individuo stesso. Per rompere l'isolamento a cui la scienza accademica condanna fin da subito la teoria della metamorfosi del vivente, Goethe va in cerca di alleanze con coloro che come lui rifiutano il modello meccanicista

¹ F. H. JACOBI, *Beylagen zu den Briefen über die Lehre des Spinoza. Beylage I.: Auszug aus Jordan Bruno von Nola "Von der Ursache, dem Princip und dem Einen"*, in *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, vierter Band, zweite Abtheilung, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1819³, pp. 5-46. Sull'estratto che Jacobi appose come appendice alla seconda edizione dei *Briefe über die Lehre des Spinoza* e sulla sua utilizzazione successiva, cfr. E. CANONE, *Introduzione a Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel xix secolo*, Pisa-Roma, IEPI, 1998, pp. xviii-xxxI.

² J. W. GOETHE, *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, Gotha, Carl Wilhelm Ettinger, 1790.

³ Caroli Linnaei... *Philosophia botanica: In qua explicantur fundamenta botanica cum definitiōnibus partium, exemplis terminorum, observationibus rariorum...*, Stockholmiae, apud Godofr. Kiesewetter, 1751.

nella spiegazione dei fenomeni naturali. Nel 1798 stringe un'amicizia duratura con Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, favorendone la chiamata all'università di Jena. Negli anni immediatamente seguenti, Schelling entra in contatto con il circolo dei romantici e dà una prima provvisoria espressione alla propria «filosofia dell'identità» attraverso il *Bruno*, un dialogo concepito sul modello platonico,¹ che può essere considerato, entro certi limiti, «un momento di distinzione e di mediazione» dei concetti del naturalismo del filosofo italiano nella riflessione degli idealisti tedeschi.²

Nel marzo 1802, qualche mese prima dell'apparizione del volume presso l'editore Unger di Berlino, Goethe registra nel proprio diario la lettura del dialogo di Schelling e, allo stesso tempo, lo «scetticismo» che esso ha suscitato in Hegel.³ Per avere un sentore del giudizio di Goethe su quest'opera, bisogna leggere la lettera indirizzata a Schiller il 16 marzo dello stesso anno. In essa troviamo anche una generica indicazione sullo stato delle sue conoscenze relative a Bruno:

Schelling hat ein Gespräch geschrieben: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*. Was ich davon verstehe oder zu verstehen glaube ist vortrefflich und trifft mit meinen innigsten Überzeugungen zusammen. Ob es uns andern aber möglich seyn wird dieser Composition durch alle ihre Theile zu folgen und sie sich wirklich als im Ganzen zu denken, daran muß ich noch zweifeln.⁴

A dispetto della tortuosità dei ragionamenti e dei numerosi *excursus* che rendono poco agevole la comprensione dell'opera, Goethe dichiara di riconoscersi in pieno nell'immagine schellingiana del Nolano. Il protagonista del dialogo (il cui titolo contiene un chiaro riferimento al *De la causa, principio et uno*) certo ha ben poco in comune con il personaggio storico; tuttavia nella dottrina che espone, presentata come il distillato di un'antichissima sapienza riservata ad una ristretta cerchia di eletti, la natura 'organica', nella quale si risolvono le dicotomie di finito e infinito, materia e spirito, svolge un ruolo fondamentale. Proprio la centralità del tema dell'universo come organismo vivente, se da un lato evidenzia i tratti di vicinanza della filosofia della natura di Schelling al platonismo rinascimentale, dall'altro esercita un fascino prepotente anche sulla fantasia del poeta-scientiato, almeno in questa fase. Ciò è tanto più notevole, se si riflette sul fatto – già sottolineato dalla critica – che Schelling quasi sicuramente non ha mai letto il *De la*

¹ F. W. J. SCHELLING, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, Berlin, Unger, 1802. La seconda edizione tedesca (1842) ebbe anche una traduzione italiana, approvata dall'autore: *Bruno. Dialogo di Federico Schelling, voltato in italiano dalla Marchesa Florenzi Waddington*, con la Prefazione di Terenzio Mamiani, edizione corretta e accresciuta, Firenze, Le Monnier, 1859².

² W. BEIERWALTES, *op. cit.*, p. 261.

³ Il 15 marzo Goethe annota: «Zu Hause. Schellings Bruno. Hegel Skepticismus [...]» ed il giorno successivo: «Wie gestern. Verschiedene Briefe [...]. WA, III (*Goethes Tagebücher*), 3, p. 53.

⁴ WA, IV (*Goethes Briefe*), 16, p. 55.

causa, ma solo l'*Auszug* di Jacobi. Quanto a Goethe, è assai improbabile che, a questa data, «le sue più intime convinzioni» sul pensiero del Nolano possano già contare su una lettura del dialogo. L'unica cosa certa è che il primo documento che indirettamente dimostra una conoscenza di un'opera di Bruno da parte del poeta-scientiato non è anteriore al 1812, e riguarda non il *De la causa*, ma la trilogia dei Poemi francofortesi.

3. ORO E ARGENTO

La storia dell'incontro di Goethe con la filosofia del Nolano passa anche attraverso un momento, per così dire, istituzionale. Nell'ottobre 1817 il ministro Goethe riceve dal duca di Weimar Carl August l'incarico di accorpate la biblioteca della residenza ducale di Jena alla biblioteca universitaria della stessa città. Insieme a Christian Gottlob Voigt, Goethe si assume il compito di unificare gli ordinamenti delle due istituzioni e di fare in modo che la nuova biblioteca possa divenire un centro della vita culturale non solo jenese, ma anche della vicina Weimar. La collezione privata del duca entra così gradualmente a far parte della biblioteca universitaria, andando ad arricchire il cospicuo numero di testi antichi già conservati in essa.¹ Goethe e Voigt non si limitano ad una semplice unificazione dei due patrimoni librari, ma attuano un completo riordino del sistema di collocazione e di prestito dei volumi. Tuttavia, nonostante il lavoro incessante di molti addetti, è solo a partire dal maggio 1818 che si riesce ad approntare un *Ausleihebuch* per la nuova biblioteca universitaria, sul modello del precedente registro della biblioteca privata del duca; unico responsabile della sua compilazione diviene Christian Ernst Friedrich Weller, amico personale di Goethe.

Per i volumi presi in prestito prima dell'istituzione del nuovo registro e non ancora restituiti a quella data, ci si attiene alle indicazioni che risultano sulle ricevute rilasciate ai destinatari del prestito. Tra questi, naturalmente, figura lo stesso Goethe, che si serve della biblioteca universitaria di Jena prima e dopo il riordino da lui coordinato. Un caso speciale – tra i titoli che il registro dei prestiti attribuisce al suo nome – figura nell'appendice che correva lo studio di Karl Bulling² sotto il numero 30 (il volume è classificato come opera filosofica rara). Nel catalogo si legge: «*Brunus, Jordanus: De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri V.* Francofurti 1591 (Art. lib. IX, o. 52)». ³ Un caso speciale, dicevamo, per due motivi. In primo luogo, colpisce l'eccezio-

¹ Per una storia delle biblioteche di Jena agli inizi del XIX secolo, cfr. K. BULLING, *Goethe als Erneuerer und Benutzer der jenaischen Bibliotheken. Gedenkgabe der Universitätsbibliothek Jena zu Goethes hundertstem Todestag*, Jena, Frommansche Buchhandlung, 1932, pp. 1-23.

² Nell'appendice sono indicati i titoli di tutti i volumi presi in prestito da Goethe dalle due biblioteche di Jena.

³ K. BULLING, *op. cit.*, p. 28.

nale durata del prestito: dal 17 gennaio 1812 al 20 settembre 1818. È da notare come la restituzione del volume avvenga non molto tempo dopo che Weller ha iniziato a prendere regolarmente nota dei libri in prestito. Se si tiene conto delle numerose difficoltà che ostacolano il passaggio tra la vecchia e la nuova gestione della biblioteca universitaria di Jena alla fine del secondo decennio dell'Ottocento, oltre che della posizione preminente ricoperta da Goethe durante tutto questo processo, non stupisce più di tanto che egli abbia potuto tenere indisturbato presso di sé l'edizione cinquecentina dei Poemi francofortesi per ben sei anni. Proprio l'eccezionalità del prestito, d'altra parte, rivela a quale grado di complessità fosse giunto l'interesse goethiano per questo *corpus* di scritti bruniani, che offrivano alla sua curiosità di scienziato una metafisica, una teoria della conoscenza ed una cosmologia su base atomistica. L'altro elemento da tenere ben presente riguardo al titolo riportato nel catalogo è che alla segnatura «Art. lib. ix, o. 52» della biblioteca universitaria di Jena corrispondeva – e corrisponde a tutt'oggi – un volume contenente oltre al *De minimo*, pubblicato a Francoforte nella primavera del 1591, anche gli altri due poemi della trilogia: il *De monade* e il *De immenso*, stampati in un unico tomo nello stesso anno, ma alcuni mesi dopo rispetto al primo.¹ Come è accaduto anche per altri esemplari dei Poemi francofortesi, i due volumi sono stati successivamente rilegati assieme; l'indicazione riportata dal catalogo di Bulling si riferisce pertanto al solo *De minimo*, ma il volume della biblioteca di Jena contiene tutti e tre i Poemi.²

I *Tagebücher* del 18, 19 e 20 gennaio 1812 recano traccia, tra gli altri avvenimenti della vita privata e pubblica di Goethe, della lettura solitaria e intensiva del suo *Jordanus Brunus*.³ Il 1812 rappresenta indubbiamente un anno cruciale nella storia della ricezione goethiana del filosofo nolano, e sotto molteplici aspetti. Abbiamo già fatto riferimento alla natura insieme filosofica e poetica del suo interesse per il *De immenso*, un interesse che si traduce, proprio negli anni tra il 1812 e il 1815, nella progettazione di un vasto poema cosmologico, forse in collaborazione con Schelling. Di questo progetto restano soltanto frammenti, riuniti sotto il titolo complessivo di *Gott und Welt*, frutto, forse, del sogno goethiano di incarnare «un nuovo Lucrezio».⁴ Ma,

¹ Cfr. R. STURLESE, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Firenze, Olschki, 1987, p. 109, n. 46 e E. CANONE, *op. cit.*, p. xix.

² Saenger (*op. cit.*, pp. 43-44) suppone che nel gennaio 1812 Goethe abbia preso in prestito dalla biblioteca di Jena soltanto due dei tre poemi latini, il *De minimo* e il *De monade*; allo stesso tempo ritiene probabile, sulle orme di Brunnhofer, che Goethe avesse già letto in precedenza il *De immenso* e forse anche uno o più degli scritti lulliani, senza specificare quali. Con Saenger è d'accordo Ricci: cfr. *op. cit.*, p. 460.

³ WA, III (Goethes *Tagebücher*), 4, p. 254. Nel primo di questi appunti si legge: «Dr. Seebeck reiste ab [...]. Mittag allein. *Jordanus Brunus. Zu Knebel Jord. Br. und Plater*» (*ibidem*).

⁴ Cfr. P. HADOT, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, trad. it., Torino, Einaudi, 2006, p. 203.

oltre al seguace dell'atomismo lucreziano, in Bruno Goethe vede sempre di più l'araldo del metodo sperimentale della moderna scienza della natura, colui che, in un'epoca che mette al bando chiunque si ribelli all'*auctoritas* degli aristotelici, ha scelto di fondare la propria ricerca sul vaglio critico della testimonianza dei sensi. Questa seconda tendenza interpretativa si farà sempre più accentuata con il passare degli anni, anche quando il giudizio di Goethe sul Nolano subirà delle oscillazioni, in contemporanea con la fredda accoglienza cui andranno incontro le sue ipotesi scientifiche sulla natura del colore. Al ritorno dal viaggio in Italia, Goethe inizia a dare organicità ai risultati dei suoi studi naturalistici, che, oltre alla botanica e all'ottica, comprendono l'anatomia comparata e la geologia. Dalle nuove competenze scientifiche – basate non solo sulla lettura delle opere degli scienziati contemporanei, ma anche su un buon numero di osservazioni condotte personalmente – Goethe trae materiale per le sue lezioni di fisica, tenute alla corte di Weimar nel 1805-1806.¹ L'universo della natura inorganica, a dire il vero, attrae il poeta fin dal 1776, anno in cui viene nominato sovrintendente generale del Ducato e dà inizio ai lavori di riapertura della miniera di Ilmenau. Da allora la sua attività di scienziato – o meglio, di *Naturschauer*, come ama definirsi lui stesso – testimonierà, fino agli ultimi giorni della sua vita, l'amore per questa parte della scienza della natura; e finirà per ispirargli anche l'efficace metafora con cui, in un appunto dei *Tag- und Jahres-Hefte*, redatto probabilmente tra la fine di gennaio ed i primi di febbraio del 1812, descrive il suo primo impatto con gli scritti di Bruno:

Zu allgemeiner Betrachtung und Erhebung des Geistes eigneten sich die Schriften des *Jordanus Brunus von Nola*, aber freilich das gediegne Gold und Silber aus der Masse jener so unglaublich begabten Erzgänge auszuscheiden und unter den Hammer zu bringen, erfordert fast mehr als menschliche Kräfte vermögen, und ein jeder dem ein ähnlicher Trieb eingeboren ist thut besser, sich unmittelbar an die Natur zu wenden, als sich mit den Gangarten, vielleicht mit Schlackenhalden, vergangener Jahrhunderte herumzumühen.²

La lettura dei Poemi francofortesi si rivela a Goethe più impegnativa del previsto. L'impresa di separare l'oro e l'argento, presenti in abbondanza in questi scritti, dalla restante massa delle scorie gli appare quasi al di sopra delle proprie forze. Forse non vale la pena di affaticarsi in questo lavoro di scavo, meglio rivolgersi allo studio diretto della natura. Eppure Goethe è consapevole della necessità di proseguire la sua ricerca dei tesori nascosti nei meandri dell'opera del Nolano: non ci sono allora dubbi che le due indagini, quella sperimentale sulla natura e quella storica e letteraria, debbano procedere di pari passo. L'atteggiamento di Goethe nei confronti dell'opera del Nolano è, in questo momento di svolta, eminentemente pragmatico:

¹ LA, I, 11, pp. 55-101.

² WA, I (*Goethes Werke*), 36, pp. 77-78.

della dottrina di Bruno egli vuole mantenere tutto ciò che può servire alla messa a punto di una propria, originale concezione della natura, organica e inorganica, mentre intende lasciare da parte quanto considera frutto dei condizionamenti imposti al filosofo italiano dalla cultura del suo tempo.

4. IL FAUNO SELVATICO

Goethe si rende conto che per attuare il suo progetto dovrà superare un certo numero di ostacoli, primo tra tutti quello linguistico. È per questo che ancora nei primi mesi del 1812, poco prima di mettere mano all'*Italienische Reise*, si cimenta in un tentativo di traduzione in tedesco di alcune parti del *De minimo* e del *De immenso*, chiedendo la collaborazione di un giovane letterato di Francoforte, Johann Friedrich Heinrich Schlosser, al quale è legato anche da un vincolo di parentela (la sorella di Goethe, Cornelia, aveva sposato un altro Schlosser, Johann Georg). Fritz Schlosser ha già tradotto alcuni frammenti del *De minimo* e si è espresso molto favorevolmente a proposito dell'epitome jacobiana del *De la causa*, pur lamentando l'incomprensione generale di cui per secoli è stato vittima il pensiero del Nolano.¹ La traduzione parziale di Schlosser appare nel 1810 sul sesto numero degli «*Studien*», la rivista curata da Karl Daub e Georg Friedrich Creuzer, ma la sua eco tra gli studiosi di Bruno resta molto limitata, mentre un progetto di traduzione tedesca integrale del *De la causa*, concepito una decina di anni più tardi da Arthur Schopenhauer, non avrà seguito.²

Di formazione illuministica ma vicino alla sensibilità dei romantici, Schlosser coltiva, accanto ad un impegno politico di primissimo piano – nel 1814 parteciperà al Congresso di Vienna in qualità di delegato del parlamento cittadino di Francoforte – interessi culturali di varia natura: traduttore dal latino, dal francese e dall'italiano, dopo la sua conversione al cattolicesi-

¹ Bruno «è rimasto, dopo la sua morte, a lungo in una falsa luce, inascoltato e incompreso, sino a che Friedrich Heinrich Jacobi accrebbe i suoi molteplici meriti nel risveglio di uno spirito filosofico vivace, spontaneo, strappando dall'oblio quest'uomo e le sue idee, ormai considerate quasi solo come curiosità letterarie e sottratte ad ogni possibilità di rinascita spirituale, e dirigendo l'attenzione dei contemporanei agli scritti di Bruno» (citato da W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, cit., p. 241). L'opera di recupero compiuta da Jacobi trova un riscontro molto diverso nel giudizio di Hegel. Nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, questi considera eccessiva la fama conseguita dal Nolano in seguito alla pubblicazione dell'estratto del *De la causa*: G. W. F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, neunzehnter Band: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (dritter Band), mit einem Vorwort von Carl Ludwig Michelet, vierte Auflage der Jubiläumsausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1965, p. 224.

² Per la prima traduzione tedesca integrale del *De la causa* bisogna attendere l'opera di uno degli ultimi rappresentanti dell'idealismo, Adolf Lasson, alla fine del xix secolo: *Giordano Bruno. Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Aus dem Italienischen übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen*, vierte Auflage, Leipzig, Meiner, 1923 [prima ed. 1872].

mo darà vita a Neuburg ad un fiorente circolo di letterati, artisti e musicisti. Amico personale di Friedrich Schiller, oltre che di Goethe, è il destinatario di una missiva (inviata da Weimar il 1 febbraio 1812) significativa per comprendere come stia lentamente evolvendo l'atteggiamento del poeta-scientiato nei confronti del Nolano. Schlosser viene ringraziato dall'amico per l'invio dei frammenti tradotti del poema bruniano e incoraggiato a proseguire nell'opera da poco intrapresa. Tra qualche schermaglia e molte scuse per la propria incompetenza filosofica – «per la filosofia nel senso proprio del termine non possiedo alcun organo» afferma altrove¹ – Goethe lascia comunque intendere che la lettura dei Poemi francofortesi lo ha indotto ad assumere una posizione ben precisa riguardo, se non alla dottrina, almeno alla personalità del loro autore:

Lassen Sie mich nun zum Schlusse für die gesendete Übersetzung des *Iordanus Brunus* danken. Dieser außerordentliche Mann ist mir niemals ganz fremd geworden; doch habe ich die Geschichte der mittleren Philosophie niemals so sorgfältig studiren können, um zu wissen, wo er eigentlich hinaus will; warum er gegen gewisse Vorstellungarten so heftig streitet und auf gewisse Puncte so sehr bejahend appuyirt. Noch manches andre, wie Sie selbst wissen, steht dem Verständniß seiner Werke entgegen. Da Sie aber wahrscheinlich mehr übersetzt haben, so wünschte ich das 15. Capitel de *Minimi existentia* p. 94 welches anfängt: *Non minus hic falso fidei fundamine sensus Imbuit insanos*, sowie den Schluß des Buches de *Innumerabilibus et immenso*, worin er sich selbst als einen wilden Faun beschreibt (es fängt an: *Sic non succifluis occurro poeta labellis*) in Ihrer Übersetzung zu lesen. Wir haben ein Pröbchen davon gemacht, allein daß es gelingen sollte, ist nicht zu hoffen, da wir weder Zeit noch Sammlung haben und uns auch die Übersicht des Ganzen mangelt, welches doch in jedem einzelnen Theil wieder hevortritt. Sie werden sich dadurch das Verdienst machen, mich diesem wunderbaren Manne wieder näher gebracht zu haben.²

Questa lettera contiene l'elogio più alto mai fatto dal poeta tedesco a «quel-l'uomo straordinario» e «meraviglioso», che non è mai stato completamente estraneo al suo spirito. Sebbene Goethe non sia ancora riuscito a collocare con la dovuta precisione la vita e l'opera di Bruno nel loro contesto storico, si mostra perfettamente consapevole dei complessi rapporti che il pensiero del Nolano, così fuori dal comune, intrattiene con la tradizione filosofica precedente, in particolare con la Scolastica medievale. Solo adesso Goethe pare aver trovato una risposta al primo dei numerosi interrogativi cui la lettura dei Poemi latini lo ha posto di fronte, vale a dire il senso dell'aspra lotta, solo apparentemente inutile, che Bruno ha dovuto sostenere contro quelle *Vorstellungarten* scientifiche che ancora dominavano la sua epoca. Il Bruno che nelle ultime battute del *De immenso* descrive se stesso come «un fauno selvatico», un satiro barbuto che respinge gli sguardi degli stolti, in-

¹ HA, 13, p. 25.

² WA, IV (Goethes Briefe), 22, pp. 258-259.

capaci di accedere alla luce dell'autentica conoscenza, è oggetto del plauso di Goethe proprio perché agli antipodi dell'intellettuale che si accontenta di ricalcare le orme altrui. *Sic non succifluis occurro poeta labellis*: non a caso proprio questa espressione richiama l'attenzione del suo lettore ottocentesco.¹ Bruno disprezza la facile arte di coloro che si esibiscono ripetendo l'eco di presunti eroi acclamati dalla moltitudine; fuor di metafora, respinge in blocco le false dottrine di coloro che si fanno seguaci e sostenitori dei paradigmi culturali dominanti. Ma quali sono i motivi che spingono Goethe a sentirsi attratto da questo rovesciamento dell'immagine tradizionalmente positiva del dotto, letterato o uomo di scienza che sia? E soprattutto: chi sono, secondo lui, i falsi sapienti del xix secolo?

Oltre che al *De immenso*, l'attenzione di Goethe in questa lettera è rivolta al *De minimo*. La traduzione che egli richiede con insistenza a Schlosser dovrebbe contenere il capitolo xv del secondo libro (non del primo, come farebbe supporre il titolo *de Minimi existentia*), precisamente là dove Bruno deploра quanti lasciano che i propri sensi finiscano per essere corrotti dall'abitudine a credere il falso.² Lo stesso Goethe ha fatto qualche tentativo di tradurre questi due passi, ma non è sicuro della buona riuscita dell'impressa, gli mancano il tempo, la concentrazione e soprattutto la «visione d'insieme» dell'opera del Nolano. Ma, anche nel caso del *De minimo*, la scelta cade su una dura condanna del conformismo intellettuale, condanna che non solo riscuote la piena approvazione di Goethe, ma che egli attualizza, estendendola alla temperie culturale in cui vive. Ai suoi occhi, gli stolti che si affannano a cercare conferme delle ipotesi scientifiche di successo sono i seguaci di Newton. Nel 1810, due anni prima di ricevere in prestito la trilogia francofortese dalla biblioteca di Jena, il frutto di molti anni di indagini storiografiche e di esperimenti nel campo dell'ottica fisica aveva visto la luce nella *Farbenlehre*,³ con la quale il poeta era entrato in aperto conflitto con la comunità scientifica internazionale. La prevedibile messa al bando di un'opera la cui «parte didattica» è diretta a smascherare la teoria newtoniana, colpevole di dare una spiegazione mistificante dei fenomeni ottici,

¹ «Non mi presento come un poeta, dalle labbra melliflue, non sono raffinato e attraente per la grazia di Ganimede, mielato, elegante, terso, trionfo del mio bello stile. Sono brusco, irtsuto, rozzo, aspro, duro, asciutto [...]. Riecheggia ben distinto in alto il suono della mia zampogna, non dolcemente, forse, per chi non vi è abituato e anche da lontano risuona in modo chiaro e riempie il piano per un largo tratto» (G. BRUNO, *L'immenso e gli innumerevoli ossia l'universo e i mondi*, in *Opere latine*, trad. it. a cura di C. Monti, Torino, UTET, 2000 (ristampa), p. 808).

² «Un senso basato su un falso fondamento di fede ha posseduto per abitudine, fin dai primi anni, gli stolti non meno di quanto un sacro senso si sia manifestato nelle parole divine; non meno l'uno si comporta come se avesse raggiunto la luce, quanto l'altro si compiace perché sono state squarciate le tenebre» (G. BRUNO, *Il triplice minimo e la misura*, in *Opere latine*, cit., p. 178).

³ J. W. GOETHE, *Zur Farbenlehre*, Tübingen, J. G. Cotta, 1810.

provoca sconcerto e amarezza in Goethe, il quale tuttavia non si stancherà mai, fino agli ultimi giorni – con una costanza che molti hanno trovato perfino ossessiva – di addurre argomenti a favore di una concezione basata su una corretta interpretazione dei dati sensibili. Chi accetta la teoria del colore di Newton si comporta, secondo Goethe, esattamente come gli ‘insani’ di cui parla Bruno: al pari degli antichi sostenitori dell’ipotesi geocentrica, i newtoniani hanno i sensi offuscati e corrotti a causa del loro pregiudizio teorico.¹ Eppure, l’errore non proviene dai sensi, perché «i sensi non ingannano, inganna il giudizio».²

Le aspettative di Goethe riguardo ad un proseguimento, da parte di Fritz Schlosser, dello studio delle opere latine di Bruno sono destinate a restare deluse. Appena un paio di mesi dopo la lettera sopra citata, il progetto di una traduzione comune sembra definitivamente accantonato.³ Ciò nonostante, Goethe non ha alcuna intenzione di dire addio al sogno di «riavvicinarsi» allo spirito innovatore del Nolano: lo dimostrano la presenza di riferimenti nei *Tagebücher* degli ultimi anni, e soprattutto il frequente accostamento del nome di Bruno ai risultati delle indagini naturalistiche condotte dallo stesso Goethe. Nella lettera a Schlosser del 31 marzo 1812 Bruno è l’apostolo della natura, vista come unica vera educatrice:

Da sich nicht schon eine Folge von Studien über *Jordanus Brunus* bey Ihnen findet, und Sie nicht, wie ich vermutete, in einer gewissen Lebensepoche Sich geübt und unterhalten haben, seine Werke stellenweis zu übersetzen; so will ich Sie nicht besonders dazu aufgemuntert und angeregt haben. Was er uns hinterlassen, insoferne ich es kenne, reizt uns zwar ungemein, insofern wir streben uns eine originelle Bildung zu geben, denn es ist nicht leicht ein lebhafterer Apostel der Originalität, der unmittelbaren Bildung aus und an der Natur. Allein ich müßte mich sehr irren, oder wir sind seit jener Zeit weiter, ja in eine Art von Natur gerückt, wo uns jene nicht mehr helfen und zusagen kann, besonders, da sie doch durch eine mystische Mathematik äußerst

¹ I frammenti lasciati da Goethe tra gli inediti traboccano di osservazioni sulla natura e gli scopi che deve prefiggersi la scienza sperimentale. Uno di questi, sul problema dell’errore, presenta una notevole somiglianza con il brano del *De immenso* a cui fa riferimento la lettera inviata a Schlosser il 1 febbraio 1812: «Chi vuole difendere l’errore ha tutte le ragioni di presentarsi con passo lieve e adottare modi cortesi. Chi si sente dalla parte della ragione deve presentarsi rudemente: un diritto cortese non ha alcun senso» (J. W. GOETHE, *Massime e riflessioni*, a cura di P. Chiarini, Roma-Napoli, Teoria, 1996, n. 1219, p. 190).

² Ivi, n. 1193, p. 188.

³ Il carteggio tra Goethe e Schlosser non contiene elementi sufficienti per avanzare una fondata ipotesi sull’eventuale destinazione di questi tentativi (quasi certamente incompiuti) di tradurre Bruno. Saenger suppone (*op. cit.*, p. 46) che essi siano poi confluiti nella raccolta *Gott und Welt*, alla quale Goethe stava lavorando in contemporanea con la lettura dei Poemi francofortesi. In ogni caso, l’estratto in latino e in tedesco dell’undicesimo capitolo del primo libro del *De immenso*, dettato da Goethe ad un suo collaboratore e riportato da Saenger (*op. cit.*, pp. 52-55), non ha nulla a che vedere con i passi citati nella lettera a Schlosser del 1 febbraio 1812, al contrario di quanto sembra sostenere Ricci (*op. cit.*, p. 461).

verfinstert ist. Doch von solchen Dingen lässt sich kaum sprechen, geschweige schreiben, weil man sich doch darüber nicht ganz ausreden kann.¹

L'insegnamento di Bruno, «apostolo dell'originalità», si risolve dunque in un potente stimolo per chi voglia trovare una via alternativa all'interpretazione meccanicistica della natura, una via che ponga al centro dell'esperienza il punto di vista del soggetto che sperimenta: protagonista del processo di conoscenza ed artefice della propria formazione. L'eredità del filosofo include, è vero, anche quella «matematica mistica» che destà il sospetto di Goethe, poco propenso ad attribuire dignità scientifica a qualsivoglia forma di riduzione simbolica dei fenomeni osservati, anche se nel senso di una numerologia qualitativa come risulta nel *De monade*. Nonostante ciò, agli occhi di Goethe Bruno nei suoi scritti ha trasmesso non solo un metodo, ma anche dei contenuti. Nell'ultima pagina del diario del mese di marzo, tra un'indicazione bibliografica relativa ad un'opera di Karl August Weinhold sul magnetismo² ed un appunto su una teoria del padre Labat,³ Goethe osserva: «*Jordanus Brunus sagt: A tenebris per colores ad lucem datur ingressus.*⁴ La citazione è tratta dalla lettera dedicatoria originariamente concepita come introduzione all'intera trilogia francofortese. Rivolgendosi al duca di Braunschweig, Bruno riassume in questa frase il significato dell'ultima opera, il *De immenso*: si accede dalle tenebre alla luce attraverso i colori.⁵ È evidente, da parte di Goethe, la volontà di scorgere in questa osservazione una conferma della propria teoria, secondo cui il colore si origina dall'interazione tra due poli opposti, luce e tenebra.

5. CONTRO L'AUCTORITAS

L'impressione sostanzialmente positiva che il poeta-scientiato ha ricevuto, fino a questo momento, dalla lettura dei Poemi francofortesi conosce tuttavia una brusca quanto inaspettata battuta d'arresto. Il 15 agosto 1812, dopo mesi di silenzio, i *Tagebücher* sono testimoni di una nuova svolta nell'interessamento goethiano per l'opera del filosofo nolano: «*Jordanus Brunus. Nähere Einsicht der völligen Unbrauchbarkeit, ja Schädlichkeit für unsere Tage*».⁶ La brevità della nota – non dissimile, per questo aspetto, da altre inedite rafflessioni a carattere aforistico che affiancano gli scritti pubblicati in vita da Goethe – ha dato luogo ad interpretazioni orientate per lo più a scorgervi

¹ WA, IV (*Goethes Briefe*), 22, pp. 309-310.

² K. A. WEINHOLD, *Physicalische Versuche über den Magnetismus, als scheinbaren Gegensatz des electro-chemischen Proesses in der Natur*, Meißen, Goedsche, 1812.

³ Jean-Baptiste Labat (1663-1738), autore del *Nouveau Voyage aux isles Françoises de l'Amérique*, 6 voll., Parigi, 1722.

⁵ G. BRUNO, *Opere latine*, cit., p. 76.

⁴ WA, III (*Goethes Tagebücher*), 4, p. 414.

⁶ WA, III (*Goethes Tagebücher*), 3, p. 311.

la fine dell'interesse del poeta per Bruno.¹ Ad un primo sguardo, la spiegazione più ovvia è che Goethe, giunto ad un livello abbastanza approfondito nella conoscenza del pensiero del Nolano, si sia reso conto dell'«inutilizzabilità» e perfino della «dannosità» di quest'ultimo per l'epoca in cui vive. Al di là dell'ammirazione per il coraggio dimostrato da Bruno nel difendere la *libertas philosophandi* assieme a un nuovo modo di concepire natura e scienza, Goethe si sente respinto da quei percorsi labirintici presenti nei Poemi francofortesi, come pure da una massa di materiali che avrà probabilmente considerati eterogenei. Egli avrà così avvertito la difficoltà di individuare in questi scritti una prospettiva coerente sul piano della dottrina filosofico-scientifica. D'altra parte, nell'espressione «mystische Mathematik» si può anche ravvisare una qualche critica alle raffigurazioni geometrico-simboliche di cui Bruno si avvale soprattutto nel *De minimo* e nel *De monade*. Ad una prima impressione, dunque, l'ipotesi che appare più plausibile è quella che vede in Goethe un lettore ad un certo momento insoddisfatto dei Poemi francofortesi, in particolare per l'esposizione inadeguata – se non oscura – di una visione scientifica di cui egli pure apprezza lo spirito innovativo.

Tuttavia, come elementi problematici di una tale ricostruzione interpretativa, si possono addurre alcune considerazioni. La prima è che, come si è già avuto modo di osservare, l'interesse per le opere del Nolano, lungi dall'affievolirsi o dallo scomparire con il passare degli anni, continuerà a polarizzare parte delle energie di Goethe fino alla vigilia della morte, quando, nel Natale del 1829, sarà tra i primi a sfogliare l'edizione a cura di Adolf Wagner dei Dialoghi italiani, allora fresca di stampa. Né si può facilmente spiegare come un lettore deluso abbia continuato a tenere presso di sé (fino al 1818) testi che, come vedremo tra poco, continuano a stimolare la sua curiosità anche a distanza di molto tempo. Ma, soprattutto, è da rimarcare che l'appunto del 15 agosto 1812 riflette essenzialmente lo stato d'animo che accompagna questa fase cruciale delle ricerche goethiane nella scienza della natura. Potremmo descrivere questo stato d'animo come impotenza mista a risentimento, un risentimento rivolto contro coloro che, agli occhi di Goethe, pretenderebbero di avere il monopolio dell'interpretazione dei fenomeni ottici e di tutto ciò che riguarda la luce e il colore. Esattamente come nel 1790 a proposito della morfologia dei vegetali, anche nei primi decenni dell'Ottocento il desiderio di Goethe di vedere ufficialmente riconosciuto il valore del proprio metodo scientifico si scontra con l'indifferenza o l'aperta ostilità della scienza accademica. Dopo il 1810, quando le ricerche sulla natura del colore saranno affiancate da studi di geologia, mineralogia e anato-

¹ Sembra faccia eccezione il solo studio di Saenger, il quale imputa questa presa di posizione drasticamente negativa ad un momento di sconforto di Goethe, dovuto forse all'essersi imbattuto in alcune tesi «errate» di Bruno. Cfr. *op. cit.*, p. 49.

mia comparata, Goethe acquisterà un'amara consapevolezza della distanza ormai incolmabile che separa l'approccio morfologico (proprio di un sapere qualitativo e soggettivo della natura) dall'analisi matematica dei fenomeni, sulla quale si fonda la scienza moderna. L'empatia che egli prova per la figura di Bruno si nutre principalmente di questo sentimento di impotenza, che lo spinge a proclamare con orgoglio la «pericolosità» della propria visione scientifica per il xix secolo ed a rivendicare per se stesso il diritto a considerarsi l'erede della concezione bruniana del cosmo, come organismo vivente e produttore infinito di enti composti.

Le letture fatte da Goethe negli ultimi anni, se non completano il panorama delle sue conoscenze degli scritti bruniani, riescono quanto meno a colmare una grave lacuna. Il 27 luglio 1818, un paio di mesi prima di restituire alla biblioteca di Jena la preziosa cinquecentina, il poeta torna improvvisamente ad occuparsi del Nolano: «Nachts Jordanus Brunus».¹ Un'annotazione che appare isolata nel panorama delle letture di quegli anni, ed inoltre priva di qualsiasi riferimento che possa far comprendere lo stato d'animo del lettore. Il 19 settembre Goethe scrive un biglietto a Weller, l'amico bibliotecario a Jena, annunciandogli di volersi disimpegnare dal lungo prestito.² Anche il diario registra l'imminente distacco, avvenuto probabilmente per mezzo di una spedizione.³ Ed è un'altra spedizione, quella inviata da Wagner alla fine del 1829, a risvegliare in un Goethe ormai stanco e attempato l'antico entusiasmo per la filosofia del Nolano. L'inizio della lettura della prima edizione moderna di tutti i *Dialoghi italiani*⁴ è annotato con la consueta precisione nei *Tagebücher*, al 24 dicembre 1829:

Sendung von Adolf Wagner in Leipzig. Die Werke des Jordanus Brunus, in welchen ich gleich zu lesen anfing, zu meiner Verwunderung wie immer, zum erstenmal bedenkend, daß er ein Zeitgenosse Baco's von Verulam gewesen.⁵

Non può non colpire, in queste righe, la sorprendente freschezza con cui Goethe torna ad immergersi nelle opere del filosofo italiano, quasi non fossero trascorsi ben undici anni dal giorno in cui ha steso l'ultima nota. Ancora una volta, come nella prima lettera a Fritz Schlosser, l'accento è posto sul

¹ WA, III (*Goethes Tagebücher*), 6, p. 232.

² «An Weller. Sie empfangen hiebey, mein werthester Herr Doctor [...] Jord. Brunus von Nola, der akademischen Bibliothek gehörig, wogegen mein mehrjähriger Zettel einzulösen wäre»: WA, IV (*Goethes Briefe*), 29, p. 283. Si noti come, ancora una volta, Goethe si riferisca ai Poemi francofortesi senza menzionarne il titolo.

³ «Nebenstehende Expeditionen: An Dr. Weller nach Jena, Jordanus Brunus», scrive Goethe lo stesso giorno: WA, III (*Goethes Tagebücher*), 6, p. 243.

⁴ Giordano Bruno, *Opere. Ora per la prima volta raccolte e pubblicate da A. Wagner*, 2 voll., Lipsia, Weidmann, 1830. L'edizione Wagner, sebbene riporti sul frontespizio come data di stampa il 1830, in realtà circolava già alla fine dell'anno precedente.

⁵ WA, III (*Goethes Tagebücher*), 12, p. 171.

sentimento di «meraviglia» che in lui suscitano gli scritti del Nolano. La lettura dei Dialoghi italiani non fa che confermare in Goethe l'impressione di trovarsi di fronte ad un uomo fuori dal comune, che dedica al rinnovamento della scienza della natura la sua ragione di vita. L'unica opera di Bruno cui (nell'appunto del 25 dicembre) si fa esplicito riferimento è la commedia *Candelaio*,¹ nella quale Goethe cerca forse qualche nuovo argomento a favore della sua polemica contro l'ossequio all'autorità scientifica.

La strenua lotta sostenuta da Bruno contro l'*auctoritas* della tradizione filosofica e scientifica lo innalza, ai suoi occhi, alla stessa dignità di uno dei padri della scienza moderna: per la prima volta il Nolano è considerato un «contemporaneo» di Francis Bacon, dove con «contemporaneo» Goethe allude, più che ad una mera concomitanza cronologica, ad una sintonia nella proposta di un nuovo metodo scientifico. Un accostamento, quello tra Bruno e Bacon, che rappresenta in effetti una novità. Al pari di Bacon, Bruno è un avversario del dominio della ‘teoria’ – gli idoli della tradizione – sull’esperienza e le «verificazioni».² Ma tra i due autori sussiste una differenza di fondo, di non poco conto. Nei frammenti degli ultimi anni torna in primo piano il filo conduttore delle ricerche naturalistiche goethiane: la superiorità dell’universale sul particolare, del punto di vista della totalità sulla dispersione del molteplice. La frequente polemica contro coloro che con troppa fretta passano dal particolare all’universale, dal fenomeno alla teoria, non risparmia neppure lo stesso Bacon. In un’annotazione del luglio 1829, di poco precedente alla lettura dei Dialoghi italiani, Goethe osserva che proprio da Bacon si fa convenzionalmente iniziare una nuova epoca della scienza sperimentale. Ma questo non equivale affatto ad una rinuncia a quelle che egli considera pericolose «tendenze teoriche». A guardar bene, si può e si deve datare un’epoca nuova da ogni giorno.³ Giordano Bruno è uno di questi inizi. La scienza sarebbe per lui frutto non di conoscenze libresche, ma di un’instancabile osservazione e interpretazione dei fenomeni.

¹ «Die Comödie des Jordanus Brunus, Candelajo weiter gelesen»: ivi, p. 172.

² È da notare che, secondo Goethe, l’interpretazione newtoniana del colore resta essenzialmente circoscritta nell’ambito della teoria e non dell’esperimento.

³ J. W. GOETHE, *Massime e riflessioni*, cit., n. 1166, p. 185.

APPENDICE^{*}

1770 *Ephemerides* (WA, I, 37, pp. 82-83).

In un appunto di gennaio, commentando l'articolo *Brunus* del *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle, Goethe difende il filosofo nolano dall'accusa di empietà, ma non condivide completamente la sua dottrina dell'Uno-Tutto, giudicata troppo paradossale. Ad ogni modo, le tesi sostenute nel *De la cause, principe et uno* meriterebbero una discussione più approfondita e «più filosofica» che non quella di Bayle.

1802 *Tagebücher*, 15 e 16 marzo (WA, III, 3, p. 53).

Goethe legge il dialogo *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* di Schelling. Registra lo «scetticismo» manifestato da Hegel su quest'opera.

Briefe, lettera a Schiller del 16 marzo (WA, IV, 16, p. 55).

L'impressione che Goethe riceve dal dialogo è molto positiva: «ciò che io ne comprendo o credo di comprenderne è eccellente e concorda con le mie più intime convinzioni» sul pensiero di Bruno.

1812 *Tagebücher*, 18, 19 e 20 gennaio (WA, III, 4, p. 254).

Lettura dei Poemi francofortesi, appena presi in prestito dalla biblioteca universitaria di Jena.

Tag- und Jahres-Hefte als Ergänzung meiner sonstigen Bekenntnisse (WA, I, 36, pp. 77-78). Composto presumibilmente tra gennaio e febbraio. Gli scritti di Bruno offrono materia sufficiente per elevare lo spirito; tuttavia, «separare l'oro e l'argento puri dalla massa di quelle vene metallifere così incredibilmente ricche [...]» richiede forse qualcosa in più delle forze umane. Chiunque possieda un tale impulso innato fa meglio a rivolgersi direttamente alla Natura, piuttosto che ad affaticarsi con le ganghe, forse addirittura con i mucchi di scorie, dei secoli passati».

Briefe, lettera a Johann Friedrich Heinrich Schlosser del 1 febbraio (WA, IV, 22, pp. 258-259). Goethe chiede a Schlosser di inviarigli la traduzione tedesca di alcune parti del *De minimo* e del *De immenso*. Lo stesso Goethe ha fatto qualche tentativo di tradurre quei passi, ma non è soddisfatto dei risultati. Il giudizio sul Nolano è entusiasta: è «un uomo fuori dal comune», che ha avuto il coraggio di combattere da solo contro i modelli scientifici della sua epoca. Solo adesso Goethe inizia a comprendere «dove Bruno voglia veramente arrivare, per quale motivo egli attacchi così aspramente determinate concezioni ed approvi con tanta forza certi punti».

Briefe, lettera a Schlosser del 31 marzo (WA, IV, 22, pp. 309-310). Schlosser non ha inviato a Goethe l'attesa traduzione, e il progetto viene accantonato. Ma l'entusiasmo per la lettura dei Poemi francofortesi resta intatto. L'eredità trasmessa da Bruno consisterebbe, agli occhi di Goethe, in un potente stimolo a «fare ogni sforzo per dare a noi stessi un'educazione originale, poiché non è facile trovare un apostolo dell'originalità, dell'educazione che proviene direttamente dalla Natura e ad essa fa ritorno, più vivace [di lui]».

Tagebücher, marzo (WA, III, 4, p. 414). Nell'ultima pagina del diario di marzo, Goethe trascrive un passo della dedica al duca di Braunschweig, originariamente posta

* La presente appendice contiene esclusivamente l'elenco dei passi in cui nei suoi scritti Goethe fa esplicita menzione di Bruno. Le citazioni sono tratte dalla *Weimarer Ausgabe* (vedi la prima nota dell'articolo).

da Bruno come introduzione alla trilogia francofortese: «Giordano Bruno afferma: *A tenebris per colores ad lucem datur ingressus*». Il passo citato illustra l'argomento del *De immenso*.

Tagebücher, 15 agosto (WA, III, 3, p. 311). Brusca svolta in senso pessimistico nel giudizio di Goethe. Adesso l'opera di Bruno gli appare non solo «inutile», ma addirittura «dannosa» per i suoi giorni.

1818 *Tagebücher*, 27 luglio (WA, III, 6, p. 232).

Goethe riprende la lettura dei Poemi latini: «nella notte Giordano Bruno».

Briefe, lettera a Christian Ernst Friedrich Weller del 19 settembre (WA, IV, 29, p. 283). Goethe annuncia al bibliotecario di Jena, addetto al prestito, l'imminente restituzione del volume contenente le tre opere del Nolano.

Tagebücher, 19 settembre (WA, III, 6, p. 243). Il diario registra la spedizione al Weller del volume.

1829 *Tagebücher*, 24 dicembre (WA, III, 12, p. 171).

Goethe riceve da Lipsia l'edizione a cura di Adolf Wagner dei Dialoghi italiani di Bruno, e si immerge subito nella lettura. Per la prima volta, egli si accorge che il Nolano è un «contemporaneo» di Francis Bacon, e torna a provare una grande ammirazione per filosofo italiano.

Tagebücher, 25 dicembre (WA, III, 12, p. 172). Goethe conclude la lettura della commedia *Candelaio*.



ANIMA DEL MONDO*

Se già nei filosofi presocratici sono presenti motivi ilozoistici legati al tema di *una δύναμις* capace di spiegare il moto e la vita ovunque presenti nel cosmo, solo con il *Timeo* di Platone si articola una dottrina dell'anima del mondo, all'interno di un discorso cosmologico fortemente allusivo e mitico. Essa è formata dal dio-demiurgo con l'«essenza indivisibile e che è sempre nello stesso modo» e l'«essenza divisibile che si genera nei corpi» (l'identico e il diverso), mescolate insieme così da formare una terza essenza (*τρίτον εἶδος*) intermedia, partecipe dell'identico e del diverso: quindi il dio «presele tutte e tre le mescolò in una sola specie» (*Timaeus*, 35a-b); «tertium naturae genus commentus est, quod medium locavit inter individuam et item coniugatione corporea dividuam substantiam triaque haec omnia in unam speciem permiscuit», traduce Calcidio (*In Timaeum*, p. 27).

Per quanto il testo platonico abbia suscitato molte difficoltà agli interpreti, fin dai primi commentatori greci, interessa sottolineare, al di là del discorso «verisimile», la funzione mediatrice e ordinatrice dell'anima del mondo (che si confonde con l'estremo cielo che tutto avvolge): essa permette di superare la separazione tra le forme eterne e l'universo sensibile assicurando l'ordine e la vita del cosmo e anzitutto l'armonico moto dei cieli, con la sua proporzionale struttura retta da precisi rapporti matematici. Nella storia del platonismo sarà presente anche un cenno delle *Leggi* ove l'anima del mondo sembra scindersi in «quella che opera il bene e quella che può operare il male» (*Leges*, x, 896e): il tema sarà ripreso da Plutarco (*De animae procreatione in Timaeo*, 1014d-e, 1015e) e da Numenio, secondo una testimonianza di Calcidio che ne assicura la diffusione (*In Timaeum*, p. 299).

In Aristotele – se i primi scritti si collocano nella prospettiva della cosmologia platonica – nelle opere della maturità non si presenta una dottrina dell'anima del mondo, ma i cieli sono animati, «partecipi di attività e di vita» (*De caelo*, II, 12, 292a 20-22), i loro moti sono governati da altrettante sostanze immobili ed eterne, intelligenze motrici (*Metaphysica*, XII, 8, 1073a 14-1074a 17); restano peraltro – soprattutto negli scritti biologici – motivi ilozoistici che collegano il «calore del Sole» e «dèi viventi» dotati di una comune ζωτικὴ ἀρχή (*De gen. anim.*, II, 3, 737a 3-5) e tutto l'universo appare animato dal principio della generazione (ἀλτιον ὡς ἀρχὴ [...] γενέσεως, *De generatione animalium*, II, 2, 735a 27-28), prossimo alla natura dell'etere.

Nello stoicismo l'anima del mondo si identifica con il λόγος πῦρ, πνεῦμα (anche αἴθηρ), *mens* e *ignis artificiosus* (πῦρ τεχνικόν), principio divino di ordine e vita universale, che trova la sua sede nel Sole, *mens mundi et temperatio*. Oltre che nelle

* La presente voce sarà pubblicata nella nuova edizione della *Encyclopedie Filosofica*, diretta da V. Melchiorre, Milano, Bompiani.

opere di Cicerone (fonte primaria per oltre un millennio), precisa eco di queste dottrine si ritrova – forse seguendo Posidonio – nel libro vi dell'*Eneide* di Virgilio (vv. 724 sgg.), con l'identificazione dello *spiritus* (*spiritus intus alit*), della *mens* (*mens agitat molem*) e dell'*igneus vigor*, principio di moto e di vita (da cui derivano *i semina* o *lógoi spermatikoi*). Commenterà Servio: «Deus est quidam spiritus divinus, qui per quattuor infusus elementa gignit universa»; «spiritus divinus scilicet et unum est sive mentem dicat, sive animum, sive spiritum» (*Commentarii*, pp. 99, 102).

Ampio sviluppo la dottrina ha nelle *Enneadi* di Plotino (in particolare ii e iv): l'anima superiore è terza nella processione delle ipostasi, preposta al governo del cosmo che essa stessa ha creato e al quale garantisce eternità; da questa *anima celeste* deriva, sua immagine, l'anima «calata nella materia» che forma e governa il mondo del divenire (*Enneades*, II, 1, 5; II, 3, 17). Ma se nel complesso la funzione mediatrice e ordinatrice dell'anima del tutto è definita, non altrettanto chiara è in Plotino la distinzione fra l'anima ipostasi e l'anima che crea, ordina e vivifica la realtà sensibile, così come ambiguo è il rapporto fra l'anima del tutto e le anime individuali.

Nella Tarda Antichità il tema dell'anima universale – di matrice platonica, stoica, neoplatonica – è ampiamente diffuso: si ricordi l'ermetico *Asclepius*: «Anima mundi inquieta semper agitatione nutritur [...] spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta vivificat»; «spiritu autem ministrantur omnia et vegetantur in mundo, [...] spiritu vero agitantur sive gubernantur omnes in mundo species» (6; 16-17), si veda anche *Corpus Hermeticum*, xi, 4: «Dio è l'anima dell'eternità (*αἰών*), l'eternità [anima] del cielo (*κόσμος*), il cielo [l'anima] della terra».

Nel cristianesimo dei primi secoli la dottrina dell'anima del mondo – soprattutto ripresa dalla tradizione platonica – è spesso ricordata come anticipazione profetica dell'opera ordinatrice di Dio o prefigurazione dello Spirito Santo; è anche utilizzata nell'esegesi del secondo versetto del *Genesi* e in particolare per l'elaborazione della dottrina trinitaria relativamente alla terza persona. Così Basilio da Cesarea ha ben presente Plotino nel suo trattato sullo Spirito Santo (ed. B. Pruche, pp. 57 sgg., e cap. ix e xviii, pp. 145 sgg., 191 sgg.) e nelle omelie sull'*Hexaëmeron* (ed. Giet, pp. 166 sgg. per l'identificazione dello Spirito con lo *πνεῦμα θεοῦ* di Gen., 1, 2). Agostino – che nel versetto del *Genesi* (1, 2: «Spiritus Dei ferebatur super aquas»; secondo altra versione *fovebat aquas*) vede possibile una prefigurazione dello Spirito Santo (*De Genesi ad litteram imperfectus liber*, 1, 16-18; *De Genesi ad litteram*, 1, v-vi, 12-13; P.L. xxxiv, 226-227; 249-251) – considera quella dell'anima del mondo una «magna atque abdita quaestio», ma non identifica mai l'anima del mondo con lo Spirito Santo; problematica resta la concezione del *mundus* come *animal* (*De consensu evangelistarum*, I, 23, 35, P.L. xxxiv, 1058; *Retractationes*, I, 11, 4; P.L. xxxii, 602).

Le principali fonti dossografiche che trasmettono la dottrina platonica dell'*anima mundi* al Medioevo sono costituite dall'*Eneide*, dal commento di Calcidio al *Timo*, dal commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* di Cicerone e da alcuni versi di Boezio. Se Calcidio è ricco di riferimenti alle varie interpretazioni della dottrina platonica, il secondo assicura notizie essenziali della tradizione neoplatonica. Macrobio è infatti la principale fonte per la conoscenza della processione delle

tre ipostasi: Dio, causa prima, crea, «superabondanti maiestatis fecunditate», la *mens* («quae *voūς* vocatur») che, riguardando il Padre, rimane simile a lui, mentre, «posteriora respiciens», genera da sé l'anima; questa, derivando dalla mente, possiede la ragione e «ex sua natura accipit *praehebendi* sensus, *praehebendique* incrementi seminarium, quorum unum *αἰσθητικόν*, alterum *φυτικόν* nuncupatur». L'anima (*anima mundana*) crea il suo proprio corpo e i corpi inferiori, infondendo la *mens* o *ratio* alle creature degne di essere vicino alle divinità, agli astri e agli uomini. L'anima plasma con le idee la *hyle*, ordina il *sylvestre tumultum* e, partecipando della divinità, rende il mondo immortale (*Comm. in Somnium Scipionis*, 1, 14, ed. J. Willis, pp. 56-58). Questo, aggiunge Macrobio, è quanto Virgilio ha espresso nei versi del vi dell'*Eneide* e quanto i «teologi» insegnano. Anche Boezio, con l'autorità a lui riconosciuta dalla tradizione agiografica, darà un rapido cenno alla dottrina timaica dell'anima del mondo nel metro ix del libro iii della *Consolatio philosophiae*, offrendo ai commentatori medievali l'occasione per connettere i versi boeziani al testo di Virgilio, al *Timeo*, al *Genesi*.

Pochi cenni alla dottrina si ritrovano nell'Alto Medioevo: Giovanni Scoto cita il *Timeo* e i versi dell'*Eneide* per dimostrare che gli elementi attorno alla terra si muovono di moto rotatorio (*De divisione naturae* I, xxxi, PL. CXXII, 476-477; III, xxxvi, ivi, 728-729; ed. Jeauneau, I, pp. 258-259; III, pp. 638-639; cfr. *Annotationes in Marcianum*, ed. C. E. Lutz, p. 110: «generalem quippe mundi animam entelechiam Plato nominat»). Un cenno nel *Liber de anima* di Ratramno di Corbie (ix sec.) che polemizza contro un monaco Oddone, il quale avrebbe ritenuto: «particulares animas non posse subsistere, non existente specie, id est anima universalis» o ancora «omnes animas unam esse animam» (*Liber de anima*, pp. 131-132), ma è evidente che qui il problema si poneva nell'ambito di una controversia sulla realtà sostanziale dei generi e delle *species*, senza una diretta conoscenza di fonti platoniche, ma in margine a un problematico testo di Agostino sull'unità e molteplicità delle anime (*De quantitate animae*, 32, 69; PL. XXXIII, 1073). Bovone di Corvey (x sec.) polemizza contro l'interpretazione cristianeggiante delle dottrine platoniche e respinge come aliena dai dogmi cristiani la dottrina della «totius mundi magnam animam» (*In Boetium*, PL. LXIV, 1243-1245). Solo all'interno della rinascita culturale del secolo XII, fortemente influenzata da motivi e testi platonici, il tema all'*anima mundi* torna con insistenza. Guglielmo di Conches nella *Philosophia* riassume le diverse posizioni contemporanee: «Anima mundi secundum quosdam Spiritus Sanctus est: divina enim bonitate et voluntate quae Spiritus Sanctus est, ut praediximus, omnia vivunt quae in mundo vivunt. Alii dicunt animam mundi esse naturalem vigorem rebus a Deo insitum, quo quaedam vivunt tantum, quaedam vivunt et sentiunt, quaedam vivunt, sentiunt et discernunt; nec est aliquid quod vivat et sentiat et discernat in quo ille naturalis vigor non sit. Tertii animam mundi dicunt esse quandam incorpoream substantiam quae tota est in singulis corporibus quamvis propter quorundam tarditatem corporum non idem in omnibus exercet vel operatur» (*Philosophia*, I, 13, ed. Maurach, pp. 22-23). Teodorico di Chartres, commentando il *Genesi*, non esita ad allineare le varie testimonianze pagane e cristiane: lo *spiritus* del *Genesi* e di altri luoghi biblici, è lo Spirito Santo della teologia cristiana, quello che i filosofi «diversis nominibus appellaverunt»: Ermite

Trismegisto e Virgilio *spiritus*, Platone *anima mundi* (*De sex dierum operibus*, 25-26, ed. N. M. Häring, pp. 566-567). Guglielmo di Conches nei suoi primi scritti accetta l'identificazione dell'*anima mundi* platonica con lo Spirito Santo (eliminando tuttavia dal *Timeo* ogni espressione che possa suggerire subordinazione), poi accoglie un'interpretazione più prudente (forse anche per la polemica contro di lui di Guglielmo di Saint-Thierry e per la condanna di Abelardo); nelle seconde glosse al *Timeo* sembra non impegnarsi: «*hunc spiritum [scil. anima mundi] dicunt quidam esse Spiritum Sanctum, quod nec negamus, nec affirmamus*», ma prevale la funzione cosmologica (*In Timaeum*, ed. T. Schmid, pp. 239-240: l'attribuzione a Guglielmo resta ancora incerta; *In Boethium*, ed. Jourdain, p. 75; *In Timaeum*, ed. Jeanneau, pp. 145, 148-149; nel *Dragmaticon philosophiae*, I, 4, ed. Ronca, p. 18, lo *Spiritus Dei* di Genesi 1,2, è l'*aér*). Abelardo, nel suo impegno a ritrovare nei *testimonia philosophorum* anticipazioni profetiche delle verità cristiane, non esiterà a indicare nella platonica *anima mundi* un *involucrum* che allude allo Spirito Santo («*Ea quae ab ipsis [philosophis] quoque de anima mundi dicta sunt, nulla ratione convenienter accipi posse monstramus, nisi Spiritus Sancto per pulcherrimam involucrum figuram assignentur*», *Theologia christiana*, I, 97, ed. Buytaert, p. 112; cfr. I, 107, p. 117). Non identificazione ma prefigurazione (*typus*), mentre la condanna di Sens includerà fra le tesi di Abelardo condannate l'identificazione dello Spirito Santo con l'*anima mundi* (H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 722). Nella *Dialectica* Abelardo assumerà una più cauta posizione criticando «*quidam catholicorum allegoriae nimis adhaerentes*» (*Dialectica*, ed. de Rijk, pp. 558-559).

Peraltro nello sviluppo del platonismo del secolo XII si farà sempre più netta l'identificazione dell'*anima mundi* con una forza cosmica principio di vita e di moto (anche Bernardo Silvestre che preferisce *Entelechia*, per indicare l'anima del mondo: *Cosmographia*, pp. 102-103), fino a risolversi nell'idea stessa di natura: così in Ermanno di Carinzia («*ipsa natura primum tripartito dividenda videtur – in idem, diversum et mixtum – quam, si volumus eodem nomine notare possumus quo Plato significans mundi animam vocat*», *De essentiis*, p. 154) e Alano di Lilla. Per altre identificazioni, cfr. l'anonimo *De septem septenis*, 7, P.L. cic, 962: «*Spiritus vero creatus, id est motus universalis et naturalis, formam [...] compaginat. Hic autem spiritus motus est naturalis et universalis [...]. Hic igitur motus a Mercurio natura dicitur, a Platone anima mundi, a quibusdam fatum, a theologis divina dispositio*»; le *Lectiones in Boethii libro De Trinitate* attribuite a Teodorico di Chartres: «*Necessitas complexionis earum rerum explicatio in quodam ordine. Qui ordo a physicis fatum dicitur*» (ed. Häring, p. 157).

La dottrina dell'*anima mundi*, legata alla fortuna di testi platonici, non ha circolazione nella scolastica aristotelica, anche se il tema dell'animazione dei cieli, presente in tutta la tradizione peripatetica greca e araba, è sempre discusso e si incontra spesso con motivi platonici: basti ricordare il tema dell'anima (e dell'*anima nobilis*) nel *Liber de causis* e il commento di Tommaso d'Aquino: l'anima (*anima nobilis*) che deriva dall'intelligenza (*Liber de causis*, 26 sgg.) è quella che «*attribuunt Philosophi corpori caelesti*» (TOMMASO D'AQUINO, *Expositio in librum de causis*, n. 61); «*anima nobilis, id est divina, Anima caelestis corporis secundum opinionum*

Philosophorum qui posuerunt caelum animatum» (ivi, n. 76), preposta ai moti nel mondo sublunare, accostata all'operazione degli angeli o intelligenze celesti, attraverso le quali Dio muove le nature corporee; Tommaso fa coincidere su questa tesi Agostino e Dionigi (ivi, 89-91). In diretto rapporto con l'*Elementatio theologica* di Proclo, Bertoldo di Moosburg ripropone le varie *auctoritates* sull'animazione del cosmo («quod mundum esse animatum») dall'*Asclepio* a Platone, Cicerone e Boezio (*Expositio super Elementationem theologicam Procli*, vi, 7, in partic. prop. 166, ed. R. Jeck, E. J. Tautz, p. 52 sgg.).

Una decisiva influenza per la dottrina dell'animazione dei cieli è esercitata da Avicenna: nella processione discendente, dal primo principio deriva la prima intelligenza da cui procedono il primo cielo cui è preposta, l'anima di questo e l'intelligenza della sfera celeste inferiore: così via via dalla prima sfera (esterna a quella delle stelle fisse) fino al cielo della Luna da cui deriva il *dator formarum* (forse identico all'intelligenza della Terra) che presiede alle forme del mondo sublunare.

Temi già presenti nel platonismo medievale, e in particolare nella scuola di Chartres, si ritrovano in Cusano con la significativa identificazione anima, natura, fato, *necessitas complexionis*: «Hanc excelsam naturam alii mentem, alii intelligentiam, alii animam mundi, alii fatum in substantia, alii – ut Platonici – necessitatem complexionis nominarunt» (*Docta ignorantia*, II, 9, ed. Klibansky, p. 90).

La dottrina dell'*anima mundi* torna fortemente nella cultura rinascimentale, legata alla più diretta conoscenza dei testi platonici, soprattutto di Plotino e dei neoplatonici, letti nelle traduzioni di Ficino che con la sua *Theologia platonica* offriva una sintesi e un'introduzione per tutta la tradizione platonica.

Nel sistema della *Theologia platonica* l'anima razionale occupa una posizione centrale lungo la catena degli esseri: inferiore a Dio e agli angeli, superiore al mondo della materia e delle qualità, «tam superiores quam inferiores connectit in unum» (I, ed. Marcel, p. 187). Ma questa anima si articola in più anime: l'anima del mondo garantisce la vita e l'ordine del cosmo (*divinum animal*) «mundani huius animalis membra per unam animam vinciuntur», «ab anima superiorum virtute fit motus operis ordinati» (I, pp. 161-162). Al di sotto dell'anima del mondo stanno altre anime razionali: le anime delle dodici sfere (otto celesti e quattro elementari), poi le anime di singoli abitanti le varie sfere (anime delle stelle, dei dèmoni, degli eroi, degli uomini).

In questa dottrina dell'anima, intesa come la sola capace di spiegare la vita e l'universale armonia del cosmo, Ficino vede la convergenza di tutta la filosofia antica e della teologia cristiana. Non diversamente, più tardi, Patrizi allineerà sul tema dell'*anima mundi* le testimonianze, ritenute remotissime, di Ermete, di Zoroastro, dei magi antichi, seguiti poi da Orfeo e Pitagora e da tutta la tradizione filosofica, concorde nella dottrina all'anima del mondo, con la sola eccezione di Leucippo ed Epicuro; Aristotele è criticato per avere ammesso solo l'animazione dei cieli, facendo del cosmo un *monstrum* composto di una parte vivente e di una priva di vita (*Nova de universis philosophia, Pampsychia*, lib. IV).

Come vincolo universale, l'*anima mundi* costituisce il presupposto della magia in quanto solo la corrispondenza e la simpatia fra parte e parte del cosmo, la vita e l'ordine razionale che essa garantisce, permettono una concezione del cosmo co-

me organismo vivente nel quale il mago può istituire nessi e intervenire nei processi naturali, realizzando opere che gli ignoranti ritengono miracolose. Di qui la centralità dell'*anima mundi* nei classici della tradizione magica rinascimentale, dal *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa («vivit itaque mundus habetque animam et sensum»; «virtus animae mundi per quintam essentiam dilatatur per omnia»; essa e le anime dei corpi celesti, sono partecipi di una *mens perfecta*: II, 51-52, ed. Perrone Compagni, p. 384 sgg.), alla *Magia naturalis* di Della Porta: «Cum ergo ab ipso Deo mens, a mente anima profiscantur et ipsa omnia quae sequuntur animet [...] sic ut a prima causa, tanquam funiculus a coelo ad infima usque haec tensus, mutua quadam colligantia et continuitate [...]. Haec noscens Magus, ut agricola ulmos vitibus, sic ipse coelo terram, vel ut apertius loquar inferna haec superiorum dotibus, mirificisque virtutibus maritat et inde arcana naturae gremio penitus latitantia veluti minister in publicum promit [...]» (*Magia naturalis*, pp. 6-7); per il tema del mago *minister* della natura che «maritat» cielo e terra si ricordi l'*Oratio* di Giovanni Pico della Mirandola (ed. Garin, p. 152); non diversamente nel *De sensu rerum* (II, 32) di Campanella. Più ampiamente, sempre in una visione del cosmo come un tutto animato e consenziente, «animale divino», la dottrina dell'*anima mundi* troverà spazio nelle grandi sistemazioni della fine del Rinascimento, in Francesco Patrizi come in Giordano Bruno («dico l'efficiente fisico universale essere l'intelletto universale, che è la prima e principal facoltà de l'anima del mondo, la quale è forma universale di quello»; «essendo il spirito o anima o forma universale in tutte le cose, da tutto si può produr tutto»; *De la causa*, pp. 231, 243; il tema torna fra i capi d'accusa nel processo, ove si attribuisce a Bruno anche l'identificazione dello Spirito Santo con l'anima del mondo: cfr. FIRPO, *Processo*, pp. 168, 254; un'amplissima discussione critica della dottrina bruniana dell'anima del mondo in MARIN MERSENNE, *L'impiété des déistes*, II, Paris 1624, capp. xix-xxiii). Funzione centrale ha anche nella cosmoteologia di Kepler sia per spiegare i fenomeni sublunari – cui presiede un'Anima Telluris «vinculum sympathiae rerum coelestium et terrestrium», in cui si riflettono gli archetipi divini («Dei exemplaria»; *Harmonices mundi*, IV, 7, ed. Caspar, p. 271 sgg.) – sia per tutto il sistema solare retto secondo gli archetipi geometrici divini dall'*anima totius universi* che ha sede nel Sole e che ascolta e gode della musica celeste («in corde mundi vice animae mundi regens», per quanto sia difficile parlarne: «quae denique mens ista in Sole, conjicere non facile est, terram incolentibus», ivi, V, 10, pp. 363, 366). Troverà ampio spazio lungo il Seicento nelle estreme espressioni del pensiero magico, come in Fludd: «Concludimus igitur hanc mundi animam esse quasi lucis primo die creatae actum et essentiam submittentem sese coelo Empyreo per coeli Crystallini cribrum in inferiora et seipsam in quarto die in Sole tanquam in coeli aetherei centro et corde congregantem, ac exinde circulariter ubique sese eiaculantem et entendentem» (*Utriusque cosmi*, p. 122). La dottrina è ancora presente nei platonici di Cambridge, sempre in una prospettiva cosmologica: Moore – denunciando gli esiti ateistici e libertini di una dottrina che risolva le singole anime umane nell'*anima mundi* – sostituisce al mito timaico (*Enchiridion ethicum*, in *Works*, II, 1, p. 328) la nozione di uno *spiritus naturae*, sostanza incorporea: «Spiritus naturae, ut ego intelligo, est substantia incorporea sensus ac animadversionis

expers, materiam universi totam pervadens, et vim plasticam in ea excercens pro variis praeparationibus occasionibusque partum earum in qua agit, ea item excitans Phaenomena in Mundo, partes materiae motumque earum dirigendo, quae in Mechanicas potentias solas resolvi nequeant» (*Immortalitas animae*, in *Works*, II, 2, p. 430; *Enchiridion ethicum*, pp. 328-329).

A Moore fa riferimento Cudworth per sostenere che nel cosmo, oltre alle leggi meccaniche, vi è una «substance incorporeal» che Dio ha preposto a reggere l'ordine e l'armonia del creato: è una *plastick artificial nature* (*Intellectual system*, pp. 148, 154-155); dottrina che sostituisce quella dell'anima del mondo di cui anche egli denuncia i possibili esiti ateistici.

Si ricordi anche l'ambigua critica di Charles Blount alle dottrine pagane sull'*anima mundi*, *Soul o Spirit of the World*, «an opinion generally receiv'd among the Heathens» (*Anima mundi*, p. 50).

Peraltro il problema di un principio dinamico, di una forza plasmatrice alla radice di processi vitali si presenta assiduamente nel dibattito sull'origine del vivente e induce a riprendere temi di cosmologia platonica: William Harvey non aveva difficoltà a identificare l'universale causalità efficiente con l'operazione di Dio, inteso come *natura naturans* o *anima mundi* (*Exercitationes de generatione animalium*, 1651, in *Works*, 1766, p. 385; trad. it. Alessio, p. 444).

Di lì a poco la dottrina dell'anima del mondo sarà posta da Locke fra le espressioni prive di significato (*Essay*, III, 10, 14, p. 497); ma tornerà nella cultura romanza.

Infatti, nella filosofia tedesca dell'età postkantiana, il tema dell'*anima mundi* si presenta variamente formulato, non senza recuperare influenze della tradizione teosofica seicentesca e soprattutto di Jacob Böhme, ma anche in rapporto alle discussioni contemporanee sull'origine, le metamorfosi e l'evoluzione dei viventi. Il prevalere di visioni organicistiche e vitalistiche del cosmo, la polemica contro il meccanicismo e il materialismo, gli studi sull'elettricità e il magnetismo, sulla luce e sui gas, sullo sviluppo delle forme viventi, orientano verso una visione del mondo come totalità organica e dinamica nella quale le forze fisiche, i processi chimici, le varie forme di vita sono ricondotte a un principio ordinatore – una forza vitale – concepito in analogia all'anima attribuita all'uomo e agli altri viventi: il tema, con accenti e in contesti diversi, torna soprattutto nelle discussioni sulla vita e la metamorfosi delle forme da Herder a Goethe; Maimon dedica all'*anima del mondo* un importante articolo del suo *Dizionario filosofico* con precisi riferimenti tanto al dibattito sullo spinozismo quanto alle diverse posizioni sul problema dell'evoluzione, dell'epigenesi e del preformismo (in *Werke*, III, pp. 203-232). Esso ha un'ampia trattazione in Schelling (che da giovane legge e annota il *Timeo*) che nel 1798 pubblica un'opera dal significativo titolo *Weltseele*, ove propone «un'ipotesi di una fisica superiore per una spiegazione dell'organismo universale». Qui l'anima del mondo ha una funzione centrale per superare il dualismo fra meccanicismo e vitalismo, fra organico e inorganico, e si pone come il nesso fra forze positive e negative, attrazione e repulsione, principio fondante l'organismo universale procedendo attraverso successive individuazioni: è la *Weltseele* che costituisce la totalità in sistema. Il tema si articola ancora in successive opere di Schelling, con

accentuato influsso di tradizioni teosofiche e böhmiene: si ricordi il *Bruno* (1802) ove è più forte la presenza del *Timeo* platonico (l'anima del mondo, 'forma delle forme', principio della vita e dell'armonia del tutto; *Bruno*, pp. 515-516), poi la seconda edizione (1806) di *Weeltseele* con una nuova introduzione che accentua l'idea di anima del mondo come nesso, legame (*Weltseele*, p. 73).

Nell'ottobre dello stesso anno (1806), Hegel scriverà a Niethammer, riferendo di Napoleone passato a Jena: «ho visto l'imperatore – quest'anima del mondo – uscire a cavallo dalla città per andare in ricognizione: è in effetti una sensazione meravigliosa vedere un tale individuo che qui, concentrato in un punto, seduto su un cavallo, s'irradia per il mondo e lo domina» (*Briefe*, trad. it. Manganaro e Spada, p. 120).

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- ANONIMO, *De septem septenis*, P.L. CXCIX.
- AGOSTINO D'IPPONA, *De Genesi ad litteram*; *De consensu evangelistarum*, P.L. XXXIV.
- IDEM, *De quantitate animae*, P.L. XXXII.
- IDEM, *Retractiones*, P.L. XXXII.
- HENRICUS CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philosophia*, a cura di V. Perrone Compagni, Leiden, Brill, 1992.
- ARISTOTELE, *De caelo*, trad. it. di O. Longo, in *Opere*, Bari, Laterza, 1983, pp. 239-363.
- IDEM, *Metaphysica*, trad. it. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1993.
- IDEM, *De generatione animalium*, trad. it. di D. Lanza, in *Opere*, Bari, Laterza, 1984, pp. 845-1025.
- IDEM, *Traité du Saint-Esprit*, a cura di B. Pruche, Paris, Les Éditions du Cerf, 1947.
- IDEM, *Homélies sur l'Hexaéméron*, a cura di S. Giet, Paris, Les Éditions du Cerf, 1950.
- BERNARDO SILVESTRE, *Cosmographia*, a cura di P. Dronke, Leiden, Brill, 1978.
- BERTOLDO DI MOOSBURG, *Expositio super elementationem theologicam Procli 160-183*, a cura di U. R. Jeck e I. J. Tautz, introd. e indici N. Bray, Hamburg, Meiner, 2003.
- [Charles BLOUNT], *Anima mundi or, an historical narration of the opinions of the ancients concerning mans soul after this life according to unenlightned nature*, Amsterdam anno mundi 00000 [1675?; 1^a ed. inglese 1679].
- BOVONE DI CORVEY, *In Boetium*, P.L. LXIV.
- GIORDANO BRUNO, *De la causa principio et uno*, in *Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile, seconda ed. a cura di G. Aquilacchia, Firenze, Sansoni, 1958.
- CALCIDIO, *Timaeus a Calcidio translatus commentario instructus*, a cura di J. H. Waszink, London-Leiden, The Warburg Institute, Brill, 1966.
- TOMMASO CAMPANELLA, *De sensu rerum et magia libri quatuor*, ed. Francoforte, 1620; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, Bottega d'Erasmo, 1975.
- IDEM, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Bari, Laterza, 1925.
- WILLIAM CUDWORTH, *The true intellectual system of the universe*, London, Royston, 1678; rist. anast. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1964.

- NICOLÒ CUSANO, *De docta ignorantia*, in *Opera omnia*, vol. I, a cura di E. Hoffmann, R. Klibansky, Leipzig, Meiner, 1932.
- GIOVAMBATTISTA DELLA PORTA, *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IV*, Napoli, Cancer, 1558.
- ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis*, a cura di Ch. Burnett, Leiden-Köln, Brill, 1982.
- ERMETE TRISMEGISTO, *Asclepius*, in *Corpus Hermeticum*, vol. II, testo stabilito da A.D. Nock, trad. di A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1945.
- MARSILIO FICINO, *Theologia platonica de immortalitate animorum*, a cura di R. Marcel, vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- ROBERT FLUDD, *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia, Tomus primus, De macrocosmi historia in duos tractatus divisa*, Oppenheim, de Bry, 1617.
- PIERRE GASSENDI, *Examen philosophiae Roberti Fluddi*, in *Opera omnia*, Lyon, 1658, 6 voll.; rist. anast. a cura di T. Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1964, vol. III, pp. 221-222; 236 sgg.
- GIOVANNI SCOTO, *De divisione naturae*, P.L. cxxii; ed. critica, *Periphyseon*, liber primus, a cura di É. Jeauneau, Turnholt, Brepols, 1996.
- IDE, *Annotationes in Marcianum*, a cura di C. E. Lutz, Cambridge (Mass.), 1939.
- GUGLIELMO DI CONCHES, *Dragmaticon Philosophiae*, a cura di I. Ronca, Turnholt, Brepols, 1997.
- [IDE; attribuito a] T. SCHMID, *Ein Timaioskommentar in Sigtuna*, «Classica et Mediaevalia», X, 1949, pp. 220-266.
- IDE, *Glosae super Platонem*, a cura di É. Jeauneau, Paris, Vrin, 1965.
- IDE, *Philosophia*, a cura di G. Maurach, Pretoria, University of South Africa, 1980.
- WILLIAM HARVEY, *Exercitationes de generatione animalium*, in *Opera omnia*, London, Bowyer, 1766; trad. it. *Trattato sulla generazione degli animali*, in *Opere*, a cura di F. Alessio, Torino, Boringhieri, 1963.
- GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Briefe von und an Hegel*, in *Sämtliche Werke*, vol. I, a cura di G. Lasson e J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952; trad. it., *Lettere*, a cura di P. Manganaro e V. Spada, intr. E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1972.
- CHARLES JOURDAIN, *Des commentaires inédits de Guillaume de Conches, et de Nicholas Triveth sur la Consolation de la philosophie de Boèce*, in IDEM, *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen-Âge*, Paris, Firmin-Didot, 1888, pp. 31-38.
- JOHANNES KEPLER, *Harmonices mundi*, in *Gesammelte Werke*, vol. VI, a cura di M. Caspar, München, Beck, 1940.
- JOHN LOCKE, *An essay concerning human understanding*, a cura di P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975; trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di N. Abbagnano, Torino, UTET, 1971.
- MACROBIO, *Commentarium in Somnium Scipionis*, a cura di J. Willis, Leipzig, Teubner, 1963.
- SALOMON MAIMON, *Gesammelte Werke*, rist. anast. dell'edizione Berlin, 1790-1794 e Leipzig, 1797, a cura di V. Verra, Hildesheim, Olms, 1965-1976, III.
- MARIN MERSENNE, *L'impiété des deistes... seconde partie*, Paris, Billaine, 1624.

- HENRY MOORE, *Enchiridion ethicum*, in *Opera omnia*, London, Martyn-Kettliby, 1675-1679; rist. anast. Hildesheim, Olms, 1966, vol. II, t. I.
- IDEM, *Immortalitas animae*, in *Opera omnia*, rist. anast. cit., vol. II, t. 2.
- NUMENIO, *Fragments*, a cura di É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- FRANCESCO PATRIZI, *Nova de universis philosophia*, Ferrara, Mammarella, 1591.
- PIETRO ABELARDO, *Theologia christiana*, a cura di E. M. Buytaert, Turnholt, Brepols, 1969.
- PIETRO ABELARDO, *Dialectica*, a cura di L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1956.
- PLATONE, *Timeo*, trad. di C. Giarratano, in *Opere*, vol. II, Bari, Laterza, 1966.
- IDEM, *Leggi*, trad. di A. Zadro, in *Opere*, vol. II, cit.
- PLOTINO, *Enneadi*, trad. di R. Radice, intr. di G. Reale, Milano, Mondadori, 2002.
- PLUTARCO, *De animae procreatione in Timaeo*, in *Moralia*, XIII, part I, a cura di H. Cherniss, Cambridge-London, Harvard University Press, Heinemann, 1976.
- RATRAMNO DI CORBIE, *Liber de anima*, a cura di D. C. Lambot, «Analecta Mediaevalia Namurcensia», 2, Namur-Lille, Godenne-Giard, 1952.
- FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*, in *Schelling Werke*, vol. II, a cura di O. Weiß, Leipzig, Eckardt, 1907, pp. 417-536; trad. it. *Bruno, ovvero sul principio divino e naturale delle cose*, a cura di C. Tatasciato, Firenze, Olschki, 2000.
- IDEM, *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, in *Werke*, vol. VI, a cura di W. G. Jacobs, J. Jantzen, H. Krings, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 2000.
- SERVIO, *In Vergilii carmina commentarii*, a cura di G. Thilo e H. Hagen, Leipzig, Teubner, 1881-1902, 4 voll.: II, 1884.
- TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, in *Commentaries on Timaeus*, a cura di N. M. Häring, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.
- IDEM, *Lectiones in Boetii librum de Trinitate*, in *Commentaries on Timaeus*, ed. cit.
- TOMMASO D'AQUINO, *In librum de causis expositio*, a cura di C. Pera, Torino-Roma, Marietti, 1955.

Studi

- I. CAIAZZO, *La discussione sull'Anima mundi nel secolo XII*, «*Studi Filosofici*», XVI, 1993, pp. 27-62.
- E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, trad. it., vol. IV, Torino, Einaudi, 1958, pp. 191 sgg.
- PH. DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle*, «*Analecta mediaevalia namurcensia*», II, 1950.
- A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, J. Gabalda, 1954.
- C. FERRINI, *Scienze empiriche e filosofie della natura nel primo idealismo tedesco*, Milano, Guerrini e associati, 1996.
- L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quaglioni, Roma, Salerno Editrice, 1993.
- E. GARIN, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze, Le Monnier, 1955.

- P. GIACOMONI, *Le forme del vivente*, Napoli, Guida, 1993.
- T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955.
- IDEV, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1958.
- IDEV, *Abélard et Platon*, in *Mundana Sapientia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 175-199.
- P. HENRY, *Les états du texte de Plotin*, Paris-Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1938.
- S. LILLA, *Dionigi e il platonismo cristiano*, Brescia, Morcelliana, 2005.
- F. MOISO, *Preformazione ed epigenesi nell'età goethiana*, in *Il problema del vivente tra Settecento e Ottocento. Aspetti filosofici, biologici e medici*, a cura di V. Verra, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1992, pp. 119-220.
- J. MOREAU, *L'âme du monde. De Platon aux stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1939.
- S. POGGI, *Il genio e l'utilità della natura*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- L. OTT, *Die platonische Weltseele in der Theologie der Frühscholastik*, in *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger*, Frankfurt a.M., Minerva, 1965.
- G. A. J. ROGERS, J. M. VIENNE, Y. C. ZARKA, *The Cambridge Platonists in philosophical context. Politics, metaphysics and religion*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1997.
- A. TARABOCCHIA CANAVERO, *Esegesi biblica e cosmologia*, Milano, Vita e Pensiero, 1981.
- J.-L. VEILLARD-BARON, *D'une Weltseele(1798) à l'autre (1806) ou du kantisme à l'ésotérisme dans la conception schellingienne de la nature*, «*Studi Urbinati*», LI, 1977, pp. 395-457.
- G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma. Du stoicisme à S. Augustin*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945.
- F. VIGANÒ, *Machina: una metafora organicistica. Idealismo, romanticismo, filosofia della natura*, in *Machina. Atti del Colloquio internazionale* (Roma, 8-10 gennaio 2004), a cura di M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2005, pp. 489-512.

TULLIO GREGORY

LEO CATANA

THE EXPOSITION OF BRUNO IN BRUCKER'S *HISTORIA CRITICA PHILOSOPHIAE*¹

I. BRUCKER'S EXPOSITION OF BRUNO'S PHILOSOPHY AND EARLIER HISTORIES OF PHILOSOPHY

JACOB BRUCKER (1696-1770) dedicated a considerable amount of space to Bruno and his philosophy in his German and Latin works on the history of philosophy, most of them dating from the 1730s and 1740s.² In his *Historia critica philosophiae*, published in five volumes between 1742 and 1744, Brucker lavished fifty pages on Bruno's philosophy, which was appreciated as a turning point in the entire history of philosophy.³ Other highlights in the history of philosophy were given less attention – Francis Bacon, for instance, was conceded only sixteen pages. Compatriots like Gottfried Wilhelm Leibniz and Christian Thomasius, on the other hand, were given more attention – Leibniz was bestowed hundred and eleven pages, Thomasius seventy-three pages.⁴ These crude numbers indicate the relative importance of Bruno's philosophy in Brucker's history of philosophy.

Brucker's interest in Bruno is indeed notable – not only in terms of the number of pages accounting for this Italian philosopher in his *Historia critica philosophiae*, but also compared with previous histories of philosophy, which had either ig-

¹ This article is partly based on a paper presented at the *Early Modern Philosophy and the Scientific Imagination Seminar*, March 2005. I should like to thank Stephen Clucas, Judith Fields, Peter Forshaw, Dilwyn Knox, Jill Kraye and Valery Rees for their comments.

² Brucker deals with Bruno and his philosophy in the following texts: J. BRUCKER, *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie*, 7 vols., Ulm, Bartholomäi und Sohn, 1731-173[6], vol. 6, pp. 514-517; IDEM, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 vols., Leipzig, Breitkopf, 1742-1744, and Appendix, 1 vol., Leipzig, Weidemann und Reich, 1767, vol. 5, pp. 6.15-19, 7.34-38, 9.21-10.7, 12.9-62.18, and vol. 6, pp. 809.25-816.29; IDEM, *Institutiones historiae philosophicae usui Academicae iuventutis adornatae*, 3rd ed., Leipzig, Breitkopf, 1790, pp. 694-701. Below, I refer to this edition of Brucker's *Historia critica philosophiae* as *HCP*.

³ IDEM, *HCP*, vol. 5, p. 38.15-20: «Quem philosophiae scopum si recte attigisset Brunus, gloria illi primum restituta philosophiae eclecticæ omnino esset tribuenda. Verum enim vero obstabant infelici philosopho iudicii paupertas, imaginationis lascivia, et ineptus mos consarcinandi veterum hypotheses, ut novam philosophiam effingeret, quae inde monstrum magis, quam aptum et rationale sistema prodiit». The alleged lack of system in Bruno's philosophy is repeated *op. cit.*, pp. 40, 51, 54-55, 62. Did Bruno intend to establish a 'system of philosophy' at all? I shall return to this question in a future publication.

⁴ Bacon is treated *op. cit.*, pp. 90-106; Leibniz, *op. cit.*, pp. 335-446; Thomasius, *op. cit.*, pp. 447-520.

nored Bruno entirely or only mentioned him sparingly. Georg Horn, in his *Historiae philosophicae libri septem*, first published in 1655, included several Renaissance philosophers in his history of philosophy, but only mentioned Bruno in passing, pointing out that he belonged to a group of philosophers inspired by the Medieval philosopher Raymond Lull.¹ Johann Joensen's *De scriptoribus historiae philosophicae*, first published in 1659, gave the line right up to the seventeenth century, but was silent about Bruno.² Compared with these two seventeenth-century histories of philosophy, Brucker's inclusion of Bruno was a novelty. If we turn to the time after Brucker's *Historia critica philosophiae*, there is a marked tendency to include Bruno in histories of philosophy.³ All this suggests that Brucker played a key role in the rehabilitation of Bruno.

II. DIRECT SOURCES: BRUCKER'S LIST OF BRUNO'S WORKS AND HIS USE OF THEM

In principle, Brucker subscribes to the view that historians of philosophy should base their accounts of past thinkers on primary sources: «*In order to pass a sound and proper judgment on the propositions of philosophers, it is necessary to reconstruct the whole system on the basis of their writings*».⁴ In this quotation Brucker connects the *ad fontes* principle with a specific purpose, the reconstruction of «the whole system».

Brucker attributes to Bruno all the Italian works, and many of the Latin works, that we attribute to Bruno today.⁵ Given that Bruno's collected, Latin works were

¹ G. HORN, *Historiae philosophicae libri septem*, Lyon, Elsevier, 1655, presents several Renaissance philosophers on pp. 302-324; Bruno is mentioned on p. 318.

² J. JOENSEN, *De scriptoribus historiae philosophicae libri iv*, ed. J. C. Dorn, preface by B. G. Struve, Jena, 1716, III 21-26, pp. 112-149, did not mention Bruno in his account of philosophy from the fifteenth to the seventeenth century.

³ For accounts of Bruno's philosophy in the nineteenth century, see D. GIOVANNOZZI, *Giordano Bruno nei manuali di storia della filosofia del xix secolo*, in *Brunus redivivus: Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel xix secolo*, ed. E. Canone, Pisa-Rome, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, 1998, pp. 289-321.

⁴ J. BRUCKER, *HCP*, vol. 1, p. 15.10-11: «*Ut itaque de sententia philosophorum sanum rectumque iudicium ferri queat, totum ex eorum scriptis sistema ita eruendum est [...]*» (Brucker's italics).

⁵ *HCP*, vol. 5, pp. 38.27-39.40, he attributes the following published, Italian works to Bruno: *Candelaio*, *Cena*, *Causa*, *Infinito*, *Spaccio*, *Cabala*, *Furori*, and the following published, Latin works: *Cantus*, *De umbris*, *Ars mem.* [= the part included in *De umbris*, BOL II, 1 56-177], *De progressu*, *Camoer. acrot.*, *Orat. valed.*, *De spec. scrutin.* (Prague 1588, reprinted in 1651 with Lull's works, according to Brucker [for this publication, see SALVESTRINI, *Bibliografia*, nn. 184, 185, 186, 187, who informs us that this work of Bruno was printed in R. LULL, *Opera*, published in 1598, 1609, 1617 and 1651]), *Oratio cons.*, *De minimo*, *De monade*, *De imag. comp.*, *Summa term. met.* (ed. R. Egli), *Artificium peror.* (ed. J. H. Alsted). In addition, Bruno refers to five works, which remained unpublished according to Brucker (here I bring the titles in the form used by Brucker): *Sigillus sigillorum*, *De imaginibus* [= *De imag. comp.*, listed above in this note?], *De principiis rerum*, *De sphaera*, *De physica magia*. Compare with a modern list of Bruno's works; G. AQUILECCHIA, *Bruno, Giordano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 1-. Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-, vol. 14, Rome 1971, pp. 654-665. For a critical discussion

not published before 1879, it hardly comes as a surprise that Brucker was unaware of many of Bruno's Latin works.¹ Reversely, Brucker also attributes a Latin work to Bruno which is not recognised as a work of his today, namely *De sphaera*, which probably only refers to lectures by Bruno.²

Brucker cites direct as well as indirect sources in his account of Bruno, as you can see in the Appendix. The direct sources cited are as follows:³ *De umbris idearum*, *Oratio valedictoria*, *Camoeracensis acrotismus*, *Oratio consolatoria*, *Summa terminorum metaphysicorum*, *De monade*, *numero et figura*, *De triplici minimo et mensura*. Although Brucker cites all these works, it does not necessarily mean that he had access to all of them; some of these works he cites from intermediary authors citing Bruno. As you can see in the Appendix, the citations from *De umbris* thus derive from Daniel Georg Morhof. One out of two citations from *Camoeracensis acrotismus* derives from Pierre Bayle – the other citation may also derive from him. The citations from *Oratio consolatoria* and *Summa terminorum metaphysicorum* all come from Christoph August Heumann.⁴ Hence, the only works of Bruno that are cited by Brucker independently of intermediary authors, are Bruno's *Oratio valedictoria*, his *De monade*, and, the most cited, his *De minimo*.

These three works are all connected to Germany in one way or another. The *Oratio valedictoria* is a farewell-oration held in Wittenberg in 1588, in which Bruno praises German Universities and Martin Luther. *De monade* and *De minimo* belong to Bruno's trilogy published in Frankfurt 1591. The first of these two works is concerned with «revelation, faith and divination»,⁵ exposed through symbolisms that are from time to time assigned to numbers within the Pythagorean and Neoplatonic traditions. The latter work exposes Bruno's atomism. In addition, Heumann had introduced these three works to German readers in the first part of the eighteenth century.⁶

of Brucker's list of works, his identifications of dates and places of publication, see SPAMPANATO, *Vita*, pp. XII, 42-43.

¹ BOL. Admittedly, some of Bruno's Latin works were published by A. F. Gfrörer in 1834-1835, but this publication contained relatively few of Bruno's Latin works.

² J. BRUCKER, HCP, vol. 5, p. 25.26-28, mentions that in *De monade* Bruno refers to his *De sphaera* [*De monade*, BOL I,II 466.19-21: «Et ego, in libro de sphaera, errorum istorum causam detego, et meridianum a meridie aversos inquirere doceo»]. BRUCKER, *op. cit.*, p. 39.24-27, refers once again to *De sphaera*, doubting that it has ever been published. Bruno lectured on Sacrobosco's *De sphaera* in Noli (S. RICCI, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Rome, Salerno, 2000, p. 118) and in Toulouse (FIRPO, *Processo*, p. 161).

³ Regarding the date and place of publication of these texts, I rely on G. AQUILECCHIA, *art. cit.*, pp. 654-665.

⁴ For early editions of the *Summa terminorum metaphysicorum* and Heumann's use of them, see E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Rome, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003, p. 122, note 4.

⁵ G. BRUNO, *De immenso*, BOL I,I 196.12-15.

⁶ For the *Orat. valed.*, see references p. 541, note 2 below. For *De monade*, see C. A. HEUMANN, *Jordani Bruni Nolani 'De monade'*..., «Acta philosophorum», I, 1715, 3, pp. 501-520. For *De minimo*, see C. A. HEUMANN, *Jordani Bruni Nolani (a) 'De triplici minimo'*..., «Acta philosophorum», II, 1718, 9, pp. 436-441.

Brucker's citations clearly form a pattern of exclusion. Brucker does not cite any of Bruno's Italian works dealing with moral, ontological and cosmological issues, all published in Paris and London between 1582 and 1585, although he knew of them from other authors and sometimes refers to the content of these works.¹ Apart from two brief quotations from *De umbris*, he does not cite Bruno's Latin, mnemonic works, published in Paris 1582, London 1583, Wittenberg 1587, Prague 1588 and Frankfurt 1591.² The omission of the mnemonic works is remarkable, since Brucker states explicitly that he knew of some of these works,³ and since at least some of them were available to him, namely «those that he [Bruno] wrote on the Lullian art»,⁴ which include, according to Brucker, *De umbris*, *De compendiosa architectura*, *De imaginum compositione*, and the *Cantus Circaeus*.⁵ Nor does Brucker cite Bruno's Latin works on magic, published in Helmstedt in 1589 – Brucker may not have known much about them, and they may not have been available to him.⁶ To sum up, Brucker's citations from the *Oratio valedictoria*, *De minimo* and *De monade* are highly selective in terms of texts and philosophical topics.

This selection may be determined by the restricted availability of Bruno's writings, a pragmatic explanation advanced by Brucker himself. In fact, Brucker ex-

¹ J. BRUCKER, *HCP*, vol. 5, refers to the following Italian works, though without citing them: *Candelaio* (p. 38.35-36); *Cena* (pp. 20.23-26, 38.33-34); *Causa* (pp. 38.37-38, 49.29, 52.7); *Infinito* (p. 38.38); *Spaccio* (pp. 19.39-40, 20.20-23, 25.33-38, 38.39-40, 56.17-22, 60.34-36, 61.5-9); *Cabala* (pp. 38.40-39.1); *Furori* (pp. 20.29-32, 25.31-33, 26.4-5, 39.1-2). Brucker brings some excerpts from Bayle's exposition of *De la causa op.cit.*, pp. 49.29-50.17. Similarly, Brucker frequently refers to the *Spaccio* for its alleged, anti-papal intention; see *op.cit.*, pp. 19.39-40, 60.31-32, 61.23-27. This anti-papal position is repeated in Bruno's *Orat. valed.*, Brucker points out in *HCP*, vol. 5, p. 20.34-37. Bruno does not explicitly refer to the Pope in the *Spaccio*, but Kaspar Schoppe (1576-1649) had claimed so (K. SCHOPPE, 'Cunrado Rittershusio suo G[aspar] Schoppius Fr[anco] S[alutem]', in *FRPO*, *Processo*, p. 350.21-23), and Brucker follows Schoppe on this point (*op.cit.*, pp. 60.31-32, 61.23-27).

² By 'mnemonic works' I mean the following publications. Paris 1582: *De umbris*, *Cantus*, *De comp. architect.* London 1583: *Ars rem.* Wittenberg 1587: *De progressu*, *Lampas trig. stat.* Prague 1588: *De spec. scrutin.*, *De lamp. combin.* Frankfurt 1591: *De imag. comp.*

³ J. BRUCKER, *HCP*, vol. 5, p. 22.9-18, mentions the following works pertaining to the Lullian art: *De umbris*, *Cantus*, *De comp. architect.*, *De imag. comp.* Apparently he does not consider the *Ars rem.* a Lullian work, although he knew of it (*op. cit.*, p. 39.25). Brucker refers to «[...] de sigillo sigillorum [...]», probably the *Sig. sigill.*, the third part of *Ars rem.*). In Brucker's list of Bruno's Lullian works, *op. cit.*, p. 22.9-18, he omits the following three Lullian works: *De progressu*, *De spec. scrutin.*, and *De lamp. combin.* However, *op. cit.*, p. 39.6-8, Brucker points out that the second work was published together with Lull's works in 1651 (see n. 9 above), and *op. cit.*, p. 30.29-33, he refers to Bruno's Lullian «[...] Logicae venatoriæ lectione [...]», perhaps a reference to Bruno's *De progressu et lampade venatoria logicorum*.

⁴ J. BRUCKER, *HCP*, vol. 5, p. 12.28-32: «Exorandus itaque nobis Lector est, ut si nostra quoque non fecerit satis tractatio, qui praeter excerpta a viris doctis ex Bruni liberis facta, non nisi unico Bruni libro philosophico *de Minimo*, iisque quos de arte Lullistica scripsit, uti potuimus, non negligentiam accuset nostram, sed memoriarum de hoc viro inopiam».

⁵ *Op. cit.*, p. 22.9-16.

⁶ Among Bruno's works on magic I count *De magia math.*, *De magia*, and *Thes. de magia*. J. Brucker may refer to the second work *op.cit.*, p. 39.26, where he refers to «[...] de physica magia [...]», doubting whether it has ever been published.

plains, he had not access to Bruno's «books», except his *De minimo* and his «works on the Lullian art».¹ This is in agreement with the fact that most of the citations from Bruno's works, which are independent of intermediary authors, are from *De minimo*. But how can we explain Brucker's many citations from *Oratio valedictoria* on this background? Brucker's many references to this oration may be explained by the fact that it was not a book (*liber*) but an oration (*oratio*), edited and published by Heumann in 1718.²

III. BRUCKER'S EXCLUSION OF BRUNO'S LULLIAN WORKS

Brucker's pragmatic explanation for the selective exposition is not entirely convincing. As mentioned already, Brucker admits that he had access to Bruno's works on «the Lullian art».³ However, apart from one brief citation from Bruno's *De umbris*, Brucker does not cite these works in his exposition of Bruno. Nor does Brucker give a serious presentation of them. The reason for this deliberate omission may lie in Brucker's low esteem of Lull's art of memory, which he scorns as an *ars nullistica*, playing upon the traditional Latin phrase *ars lullistica* – an art, which Brucker sees as a sterile exercise of imagination (*imaginatio*), which Bruno, unfortunately, cultivated *ad nauseam*, in Brucker's words, and which wrecked Bruno's ability, that is, his reason, and hindered him from constructing an ordered system of philosophy.⁴ To Brucker, reason (*ratio*) is essential to eclectic philosophers and their construction of a system of philosophy.⁵ The opposite to reason is imagination (*imaginatio*), whose disastrous effects are illustrated conspicuously in Bruno's works. Brucker does not assign any kind of logic to imagination, nor does he see it as a precondition, or as an aid, for the work of reason, but simply as a disposition of the mind, which hinders the philosopher's reason from constructing a system of philosophy. Bruno's reason had been ruined by his imagination, according to Brucker, and that to such an extent that his system of philosophy was more like a «monster (*monstrum*) than an apt and rational system».⁶

These views of Brucker, however baseless they may be, probably explain his deliberate omission of Bruno's mnemonic works inspired by Lull, even though they were available to him. Brucker's degradation of the art of memory may

¹ J. BRUCKER, *HCP*, vol. 5, p. 12.28-32, as cited p. 540, note 4 above.

² C. A. HEUMANN published his edition of *Orat. valed.*, and a preface to it, in his 'Jordani Bruni Abschieds-Rede', «Acta philosophorum», II, 1718, 9, pp. 406-436. J. BRUCKER refers to this edition in *HCP*, vol. 5, p. 22 notes h and i.

³ J. BRUCKER, *HCP*, vol. 5, p. 12.28-32, as cited p. 540, note 4 above.

⁴ *Op. cit.*, pp. 30.14-31.19. For Brucker on Bruno's use of the Lullian art, see also *op. cit.*, pp. 22.9-23.26. For Brucker's reluctant and highly sceptical treatment of Lull and his art, see *HCP*, vol. 4, pp. 4.13-18, 9.29-21.25. For Brucker's exposition of Bruno's use of Lull's art, see S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, Florence, Le Lettere, 1990, p. 17 note 11. For Brucker's role in the loss of prestige of Lull's art of memory, see P. Rossi, *Logic and the art of memory*, trans. S. Clucas, London, University of Chicago Press, 2000, p. 69.

⁵ For Brucker on the eclectic philosopher constructing systems of philosophy, see J. BRUCKER, *HCP*, vol. 1, p. 4.18-22. ⁶ *HCP*, vol. 5, p. 38.15-20, as cited p. 537, note 3 above.

also explain why this strain in Bruno's thought has not always been taken seriously by subsequent historians of philosophy. Brucker's low esteem of Lull's art of memory was probably influenced by Bartholomew Keckermann, who was appreciated by Brucker for his methodological reform of philosophy, and cited for his statement that «Bruno the Italian praised the devil publicly in Wittenberg».¹ Some pages before this citation, Keckermann had scorned Lull's art of memory. It is more important, Keckermann said, to take care of one's reason (*ingenium*) and power of judgement (*iudicium*) than one's memory (*memoria*), since the latter works on mental images, which tend to lead the human mind away from universals and to weaken the two other faculties.² Such an objection to the art of memory would fit well into Brucker's concept of system of philosophy and it may have shaped Brucker's attitude towards that art as a whole, in particular his attitude towards Bruno's Lullian works. Keckermann was not the only Protestant thinker who scorned Lull – Heumann did so too, and it is probably from him that Brucker owes his pun about the *ars nullistica*.³

IV. INDIRECT SOURCES

In addition to these direct sources, Brucker cites three indirect sources, namely Acidalius' letter to Forgách, dated 1592, Bruno's letter to Filescac (the preface to *Articuli adversus Peripateticos* and to *Camoeracensis acrotismus*), and Kaspar Schoppe's famous letter to Conrad Ritterhausen. The last-mentioned letter was probably

¹ For Brucker's exorbitant praise of Keckermann's work, in particular his methodology, see *HCP*, vol. 4, pp. 767.24-768.20. For Brucker on Keckermann's praiseworthy reform of philosophy (i.e. 'systematic' method), see *HCP*, vol. 5, pp. 544.1-545.31. *Op. cit.*, p. 583.32-42, Brucker points out that Keckermann followed Melanchton, combining his method with that of Petrus Ramus. On p. 22 note k, Brucker cites Keckermann («System. Rhetor. Spec. I. p. 1647») for the claim that Bruno praised the devil publicly in Wittenberg; see B. KECKERMANN, *Rhetoricae specialis*, I, xviii, in B. Keckermann, *Operum omnium quae extant*, 2 vols, Geneva, 1614, vol. 2, col. 1647C, which reads: «Iohannes [Giordano] Bruno Italus laudavit Diabolum Witembergæ publice». Brucker could also have picked up this statement of Keckermann from M. V. DE LACROZE, *Vom Atheismo Jordani Bruni*, «Acta philosophorum», II, 1720, 11, p. 809.

² B. KECKERMANN, *Systema rhetoricae in quo artis praecepta plene et methodice traduntur*, III 1, in B. KECKERMANN, *Operum omnium quae extant*, 2 vols, Geneva, 1614, vol. 2, col. 1564G-H: «Sit itaque potior cura ingenii et iudicii, quam memoriae. Et quia ista adminicula memoriae, quae a Lullistis et aliis Memoristis cumulatim traduntur, nempe, loca, nescio quot, conclave et hypocaustorum, et in ipsis locis collocatae imagines perpetuae abducunt ingenium et iudicium ab universalibus, quae sunt primaria intellectus nostri obiecta, a quibus is principaliter perficitur, et in quibus nucleus eruditio nostre positus est, quia etiam tanta varietas locorum et imaginum sensualium perpetuo nobiscum in mente circumportata, prout illi praecipiunt, turbat ac confundit species et imagines rerum universalium ingenio et iudicio formandarum, atque adeo abducit ab imaginibus ipsis ad rerum cognitionem aptissimis, quam ars Logica in intellectu nostro pingit». Brucker could also have found a similar rejection of the Lullian element in Bruno's writings in C. A. HEUMANN, *Jordani Bruni Metaphysica*, «Acta philosophorum», III, 1724, 15, p. 432.

³ C. A. HEUMANN, *Einleitung zur 'Historia philosophica'* IV 5, «Acta philosophorum», I, 1715, 2, p. 188: «Eben so wenig ist die Lullistische (vielmehr Nullistische) Philosophie die wahre Philosophie [...]».

composed on the day of Bruno's execution on the 17th of February 1600, published in 1621 for the first time, and since then re-edited and translated into the vernacular many times in the seventeenth and eighteenth centuries.¹ In this letter we find a report of Bruno's execution and various statements about his philosophy. Brucker cites longer passages from Schoppe's letter than from any other direct or indirect source, although he doubts its truthfulness.²

Apart from these direct and indirect sources, Brucker formulates so-called *placita*, that is, series of condensed paraphrases, on the basis of accounts offered by Bayle, exposing Bruno's *De la causa*, and Heumann, presenting Bruno's metaphysics.³

¹ For Brucker's citations from these letters, see the Appendix. For the many editions, publications and translations of Schoppe's letter, see SALVESTRINI, *Bibliografia*, n. 296. Schoppe is frequently mentioned by name in Brucker's exposition of Bruno's philosophy; see J. BRUCKER, *HCP*, vol. 5, pp. 13.1, 13.13, 13.26, 13.39, 14.1-43, 15.3, 15.30, 16.26, 16.32, 16.35, 18.4-5, 18.10, 18.19, 18.33, 19.38, 19.40, 20.27, 21.23, 23.30, 23.32, 23.36-37, 24.7, 24.19, 26.17, 26.38, 26.41, 27.30, 27.36, 28.2, 28.18, 28.21, 28.41, 29.3, 29.7, 29.9-10, 55.15, 55.28, 55.29, 60.31, 61.26; and vol. 6, pp. 810.26, 810.29, 813.4, 813.14, 813.16, 813.32, 815.2, 816.8.

² J. Brucker doubts the truthfulness of the letter in *HCP*, vol. 5, p. 24.18-24. Brucker's doubt is probably affected by C. A. HEUMANN, *Jordani Bruni Unschuld in Puncto der Atheisterey*, «Acta philosophorum», II, 1718, 9, pp. 380-406, where we find Heumann's apology for Bruno, re-interpreting Schoppe's letter critically.

³ J. Brucker brings Bayle's interpretation of Bruno's *De la causa* in his *HCP*, vol. 5, pp. 49.29-50.17; Heumann's interpretation of Bruno's philosophy is reported *op. cit.*, pp. 50.18-51.32.

APPENDIX

BRUCKER'S CITATIONS IN HIS EXPOSITION OF BRUNO

This appendix lists Brucker's citations from Bruno's own works and from three letters on Bruno and his philosophy. The appendix covers citations from J. BRUCKER, *HCP*, vol. 5, pp. 9-62, and vol. 6, pp. 807-816. By 'citation' is meant what Brucker has marked either with italics or quotation marks, even though some of the citations are paraphrases rather than citations, and even though Brucker sometimes changes the meaning of the cited text. Citations from title pages are not included. In addition to these citations, there are yet more hidden citations from Bruno's works in these pages of Brucker, namely in Brucker's *placita*; these hidden citations are not included in this appendix. The information in brackets refers to Brucker's indication of sources in his own notes in *HCP*; the information in sharp brackets is by me.

De umbris, in BUL

- §101, p. 74.10-14: *HCP*, vol. 5, p. 30.25-29
(*HCP*, vol. 5, p. 30 n. q: «De umbris
idearum, apud Morhof. l. c p. 270»)
§101, p. 74.14-19: *HCP*, vol. 5, p. 30.22-25
(*HCP*, vol. 5, p. 30 n. q: «De umbris
idearum, apud Morhof. l. c p. 270»)

Orat. valed., BOL I,I

- pp. 16.27-17.2, 17.2-19: *HCP*, vol. 5, p. 36.3-9
(*HCP*, vol. 5, p. 36 n. b: «In Orat. vale-
dict. §10. Act. phil. Vol. II. p. 425» [= C.
A. HEUMANN, *Jordani Bruni Abschieds-
Rede*, pp. 425.20-25, 425.32-426.16])
p. 21.24-27: *HCP*, vol. 5, p. 21.1-4
pp. 21.26-22.2, 22.5-6: *HCP*, vol. 5, p. 17.10-16
pp. 22.24-23.14: *HCP*, vol. 5, p. 21.7-22
p. 23.11-14: *HCP*, vol. 5, p. 20.14-17

Camoer. acrot., BOL I,I

- p. 55.2-4: *HCP*, vol. 5, p. 18.31-33
p. 58.10-14: *HCP*, vol. 5, p. 19.9-11 (*HCP*, vol.
5, p. 19 n. z: «Nicodem. Bayle II. cc.»)

Oratio cons., BOL I,I

- p. 30.20-23: *HCP*, vol. 5, pp. 24.38-25.1 (*HCP*,
vol. 5, p. 25 n. v: «Recudi eam fecit Cel.
Heumannus Act. philos. Vol. III. p.

432» [= C. A. HEUMANN, *Jordani Bruni
Metaphysica*, p. 433.5-9])

- pp. 32.28-33.4: *HCP*, vol. 5, p. 25.3-8 (*HCP*,
vol. 5, p. 25 n. v: : «Recudi eam fecit
Cel. Heumannus Act. philos. Vol. III. p.
432» [= C. A. HEUMANN, *Jordani Bruni
Metaphysica*, p. 433.11-19])
pp. 32.28-33.2: *HCP*, vol. 5, p. 16.20-24 (*HCP*,
vol. 5, p. 16 n. o: «Recusam debemus
Cel. Heumannus Act. phil. Vol. III. p. 432
seqq.» [= C. A. HEUMANN, *Jordani Bruni
Metaphysica*, p. 433.11-17])

Summa term. met., BOL I,IV

- R. Eglinus's Dedication, p. 5.8-11: *HCP*,
vol. 5, p. 36.26-28 (*HCP*, vol. 5, p. 36 n.
d: «Conf. Act. philos. Vol. III. p. 425»
[= C. A. HEUMANN, *Jordani Bruni Meta-
physica*, p. 425.6-8])

De monade BOL I,II

- i, p. 324.28-29: *HCP*, vol. 5, p. 17.6-7 (*HCP*,
vol. 5, p. 17 n. q: «De numero et figura
c i. p. 38. sqq. Act. phil. Vol. I. p. 514» [=
C. A. HEUMANN, *Jordani Bruni Nolani
'De monade'*..., p. 514.10-12])
i, pp. 324.28-325.5: *HCP*, vol. 5, p. 26.21-28
(*HCP*, vol. 5, p. 26 n. a: «L. I. v. 38, seq.»
[= BOL I,II 324.28-325.5])
i, p. 326.9-12: *HCP*, vol. 5, p. 34.20-23

De minimo, BOL I,III

- Wechel's Dedication, p. 123.19-23: HCP, vol. 5, p. 25.20-23 (HCP, vol. 5, p. 25 n. y: «loc. cit.» [= Wechel's Dedication; see HCP, vol. 5, p. 25 n. x: «In Dedicatione libri de Minimo»])
- I 1, p. 131.8-14: HCP, vol. 5, p. 19.27-33 (HCP, vol. 5, p. 19 n. a: «P. 5 conf. p. 98»)
- I 1, p. 131.5-8: HCP, vol. 5, p. 37.7-10 (HCP, vol. 5, p. 37 n. ff: «Act. phil. Vol. II. 1. c» [= M. V. DE LACROZE, *Vom Atheismo Jordani Bruni*, pp. 792-809?])
- I 1, p. 135.9-32: HCP, vol. 5, p. 34 n. v (HCP, vol. 5, p. 34 n. v: «En quaeso eius verba, de Minim. exist. L. I. c. I. v. 128. seqq. p. 5. seq.» in the 1591 edition [= BOL I,III 134.17ff])
- I 1, p. 135.23-25: HCP, vol. 5, p. 32.9-11 (HCP, vol. 5, p. 32 n. y: «De minimo, c. 1, v. 150, p. 6» in the 1591 edition [= BOL I,III 135.15-136.10])
- I 1, pp. 135.33-136.2: HCP, vol. 5, p. 35.17-20 (HCP, vol. 5, p. 35 n. y: «De Min. L. I. c. i. v. 152. seq. p. 6» in the 1591 edition [= BOL I,III 135.15-136.10])
- I 1, p. 135.23-25: HCP, vol. 5, p. 35.23-25
- I 1, p. 138.10-13: HCP, vol. 5, p. 34.28-31 (HCP, vol. 5, p. 34 n. w: «De Minimo L. I. c. ad v. 152. p. 8 [= BOL I,III 137.16-138.21]】
- I 2, pp. 138.24-139.7: HCP, vol. 5, p. 41.5-17
- I 2, p. 139.22-23: HCP, vol. 5, p. 41.20-21
- I 2, p. 140.18-20: HCP, vol. 5, p. 37.3-5 (HCP, vol. 5, p. 37 n. f: «De Minimi exist. c. 2. p. 10», in the 1591 edition [= BOL I,III 139.23-140.32])
- I 3, p. 141.5, 141.9-13: HCP, vol. 5, p. 37.29-34 (HCP, vol. 5, p. 37 n. i: «De Numero c. 2. p. 24»)
- II 4, pp. 199.31-200.2: HCP, vol. 5, p. 59.23-25 (HCP, vol. 5, p. 59 n. q: «Ibid. [De minimo] p. 65» in the 1591 edition [= BOL I,III 199.15-200.27])
- II 4, p. 200.13-19: HCP, vol. 5, p. 59.25-31 (HCP, vol. 5, p. 59 n. q: «Ibid. [De minimo] p. 65» in the 1591 edition [= BOL I,III 199.15-200.27])
- III 1, pp. 235.14-236.8: HCP, vol. 5, p. 9.24-39 (HCP, vol. 5, p. 9 n. a: «De minimi inventione L. I. c. 1. p. 97» [= BOL I,III 235.1-17])
- III 1, p. 235.14-18: HCP, vol. 5, p. 38.10-14 (HCP, vol. 5, p. 38 n. m: «De Invent. minimi c. 1, p. 97» in the 1591 edition [= BOL I,III 235.1-17])
- III 1, p. 236.9-23: HCP, vol. 5, pp. 9.40-10.7
- IV 1, p. 271.13-22: HCP, vol. 5, p. 52.25-33 (HCP, vol. 5, p. 52 n. y: «De Minimo p. 133» in the 1591 edition [= BOL I,III 271.25-273.6])
- IV 1, pp. 271.23-272.5: HCP, vol. 5, pp. 52.35-53.5 (HCP, vol. 5, p. 52 n. y: «De Minimo p. 133» in the 1591 edition [= BOL I,III 271.25-273.6])
- IV 7, pp. 284.11, 285.5-6: HCP, vol. 5, p. 47.24-26 (HCP, vol. 5, p. 47 n. n: «p. 145» in the 1591 edition [= BOL I,III 284.7-285.9])
- V. HAVEKENTHAL [V. ACIDALIUS], *Epistularum centuria I ...*, ed. C. Acidalius, Hanau, 1606 (Source: SALVESTRINI, *Bibliografia*, n. 283)
- Epist. II [dated 1592], p. 10: HCP, vol. 5, p. 26.8-12
- J.-B. L. CREVIER, *Histoire de l'Université de Paris, depuis son origine jusque'en l'année 1600*, 7 vols., Paris, 1761 (Source: SALVESTRINI, *Bibliografia*, n. 288)
- vol. 6, pp. 384-386?: HCP, vol. 6, pp. 811.27-812.11
- K. SCHOPPE, *Cunrado Rittershusio suo G[aspar] Schoppius Fr[anco] S[alutem]*, in L. FIRPO, *Processo*, pp. 348-355
- p. 349.8-13: HCP, vol. 5, p. 14.3-8
- p. 350.12-16: HCP, vol. 5, p. 16.26-28
- pp. 350.28-351.6: HCP, vol. 5, p. 55.16-28
- pp. 351.12-352.5: HCP, vol. 5, p. 27.5-30
- p. 352.13-28: HCP, vol. 5, p. 14.19-33

RICCARDO CHIARADONNA
MARSILIO FICINO
TRADUTTORE DELLE ENNEADI: DUE ESEMPI

LA recente ristampa facsimile dell'*editio princeps* di Plotino apprestata da Pietro Perna, con la traduzione e il commento di Marsilio Ficino (Basilea, 1580) è un evento che interessa non solo i bibliofili e gli esperti di Ficino, ma anche gli studiosi del testo plotiniano, ai quali Stéphane Toussaint e la Société Marsile Ficin hanno messo a disposizione un utile strumento di lavoro.¹

L'importanza della traduzione di Marsilio Ficino è immensa non solo per la ricezione passata di Plotino,² ma anche per lo sforzo di esege si e chiarificazione dei trattati enneadici al quale gli interpreti sono intenti ancora oggi. Su molti passi controversi, Ficino propone soluzioni che, a distanza di oltre cinquecento anni, mantengono intatto il loro interesse, anche alla luce del dibattito critico più recente. Ne è un esempio famoso la traduzione ficiniana di v 1[10], 7.5-6.³ Qui non è possibile tracciare neanche per sommi capi la storia dell'interpretazione di queste linee tormentate, nelle quali Plotino descrive il processo di generazione dell'Intelletto a partire dall'Uno.⁴ Basterà ricordare che, nella loro prima edizione delle *Enneadi* (*editio maior*),⁵ Henry e Schwyzer stampavano il testo che segue:

[...] πῶς οὖν γεννᾷ; ἡ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ [5]
πρὸς αὐτὸν ἔωρα: ἡ δὲ ὄρασις αὕτη νοῦς [...]

¹ PLOTINI *Opera Omnia*, Cum latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione, Facsimilé de l'édition de Bâle, Pietro Perna, 1580, Introduction de Stéphane Toussaint, Villiers-sur-Marne, Phénix Éditions, 2005. Il volume comprende, alle pp. xvi-xxi, una bibliografia su Ficino e Plotino. Come è noto, La traduzione e il commento di Ficino furono stampati per la prima volta a Firenze, presso Antonio Miscomini, nel 1492. Si veda lo studio fondamentale di H. D. SAFFREY, *Florence, 1492: The Reappearance of Plotinus*, «Renaissance Quarterly», XLIX, 1996, pp. 488-508. Oltre al commento di Ficino, l'edizione del 1580 ne riproduce la traduzione a fianco del testo greco stabilito da Perna.

² Come scrive Toussaint (*Introduction*, in PLOTINI *Opera Omnia*, cit., p. ii): «Ce qu'il est convenu d'appeler le "Plotin de Ficin" compte pour beaucoup dans la genèse des idées classiques, chez René Descartes, chez Henry More et chez Ralph Cudworth, ainsi que dans l'histoire de l'hermetisme et du panthéisme modernes. Il convient de rappeler que ce Plotin sera lu, dans la version de Ficin et avec ses commentaires, de Torquato Tasso à Friedrich Creuzer».

³ La numerazione delle linee segue PLOTINI *Opera*, ed. P. Henry-H.-R. Schwyzer, 3 voll., Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1964, 1977, 1982 (*editio minor*).

⁴ Per un'ottima trattazione recente, cfr. C. D'ANCONA, *Re-reading Ennead v 1[10], 7. What is the scope of Plotinus' geometrical analogy in this passage?* in *Traditions of Platonism, Essays in Honour of John Dillon*, ed. by J. J. Cleary, Aldershot, Ashgate, 1999, pp. 237-261, un articolo che dà ampio conto del dibattito anteriore e verso il quale sono largamente debitore.

⁵ PLOTINI *Opera*, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, 3 voll., Paris-Bruxelles, Desclée de Brouwer-L'Edition Universelle, 1951, 1959, 1973 (*editio maior*).

Il punto più controverso riguarda il dimostrativo $\alphaὐτὸ$. Questa lezione si trova in tutta la famiglia *w* (famiglia che comprende il celebre manoscritto A, *Laurentianus* 87, 3, usato da Ficino per la sua traduzione) e in manoscritti appartenenti ad altre famiglie.¹ Essa è evidentemente presupposta dalla traduzione di Ficino, che recita: «Quia videlicet genitum conversione quadam ad genitorem inspicit». Si tratta di una traduzione interpretante: Ficino rende esplicito che soggetto di $\epsilonὐρα$ è l'Intelletto generato (cfr. 7.3: τὸ γενούμενον) e che il pronome $\alphaὐτὸ$ si riferisce all'Uno che genera l'Intelletto («genitorem»). In accordo a questa interpretazione, Plotino sostiene che l'Uno genera l'intelletto allorché quest'ultimo si rivolge all'Uno da cui proviene. Nell'*editio maior* Henry e Schwyzer accettano *in app.* l'interpretazione di Ficino: «Ficinus recte». Il solo manoscritto R, *Vaticanus Reginensis Graecus* 97, riporta la lezione $\epsilonἰαὐτὸ$. Tuttavia, nel 1963 Pierre Hadot recensendo l'edizione di Henry e Schwyzer avanzò alcuni argomenti volti a correggere (come era già stato fatto da Kirchhoff) il dimostrativo $\alphaὐτὸ$ con il riflessivo $\alphaὐτὸ$, sia in v 1 [10], 7.5, sia nel passo parallelo v 1 [10], 6.18.² Secondo Hadot, se il soggetto di $\epsilonὐρα$ fosse l'Intelletto, questo dovrebbe già esistere per rivolgersi e 'guardare' verso l'Uno; pertanto, la frase non spiegherebbe affatto come l'Intelletto si generi. Inoltre, le parole $\eta \deltaὲ ὄρασις αὐτη νοῦς$ sarebbero ridondanti. Infine, andrebbe perduta l'idea di una somiglianza tra l'Uno e il $\nuοῦς$ che, invece, costituisce il principale nodo concettuale del passo. Per tutte queste ragioni, nota Hadot, il dimostrativo $\alphaὐτὸ$ va corretto con il riflessivo $\alphaὐτὸ$ e si deve ritenere che il soggetto di $\epsilonὐρα$ sia lo stesso della frase precedente ($\Piᾶς οὖν νοῦν γεννᾷ;$), ossia l'Uno. Queste considerazioni suggerirono a Henry e Schwyzer di correggere il testo secondo le indicazioni di Hadot.³ Nella *minor*, essi stamparono perciò, al posto del dimostrativo $\alphaὐτὸ$, il riflessivo $\alphaὐτὸ$. Così corretto, il testo indica non già l'atto attraverso cui l'Intelletto generato si rivolge verso il suo genitore, ma l'atto attraverso cui l'Uno (che, come si è detto, diviene il soggetto di $\epsilonὐρα$: «ad $\epsilonὐρα$ subiectum τὸ εὑ») si rivolge verso sé stesso e genera l'Intelletto. Si potrebbe pensare che le ricerche in questo modo abbiano finalmente corretto un errore della tradizione del quale Ficino è rimasto vittima. In realtà, le cose stanno diversamente: gli studi più recenti (da ultimo, un eccellente articolo di Cristina D'Ancona)⁴ hanno ben messo in luce che l'interpretazione corretta del passo è,

¹ Sull'tradizione manoscritta delle *Enneadi* posso solo rinviare al celebre studio di P. HENRY, *Études plotiniennes*, 2: *Les manuscrits des Ennéades*, Desclée de Brouwer-L'Edition Universelle, Paris-Bruxelles, 1941.

² Cfr. P. HADOT, rec. di PLOTINI *Opera* II, «Revue de l'histoire des religions», CLXIV, 1963, pp. 92-96, rist. in Id., *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, pp. 203-210.

³ Cfr. PLOTINI *Opera*, ed. P. Henry-H.-R. Schwyzer (*editio maior*), t. III, cit., p. 397 (*Addenda et corrigenda ad textum et apparatum lectionum*).

⁴ cfr. C. D'ANCONA, *Re-reading*, cit. Schwyzer è tornato un'ultima volta sulla questione in *Corrigenda ad Plotini Textum*, «Museum Helveticum», XLIV, 1987, pp. 252-270, partic. p. 200, nota 3, sintetizzando le spiegazioni alternative di V 1 [10], 6.18 e 7.5 proposte da Hadot, Atkinson e Igal, e ammettendo di non essere in grado di scegliere.

con ogni probabilità, proprio quella che la traduzione di Ficino restituisce con grande chiarezza. Gli argomenti di Hadot in favore dell’*αὐτὸν* riflessivo sono tutto sommato deboli. Dal punto di vista grammaticale, non è implausibile un cambiamento del soggetto di *ἐώρα* rispetto a quello della frase precedente, che è un’obiezione; dal punto di vista dottrinale, il soggetto che compie la conversione e guarda verso l’Uno è sì l’Intelletto, ma nel suo stato incoativo; inoltre non è assolutamente certo che lo scopo di questo argomento consista nel far emergere una somiglianza tra l’Uno e l’Intelletto.¹ D’altra parte, l’interpretazione di Hadot pone problemi molto gravi e, tra le altre cose, porta ad ammettere che l’Uno, il primo principio assolutamente semplice, è capace di rivolgersi verso sé stesso, una eventualità esclusa espressamente da Plotino in v 3 [49], 1.3-4. Henry e Schwyzer hanno probabilmente avuto torto a rinunciare all’*αὐτὸν* e ad allontanarsi dall’interpretazione di Ficino.

Altrove le soluzioni proposte da Ficino sono meno felici ma, anche in questi casi, indicano la presenza di reali difficoltà linguistiche e dottrinali. Ne è un esempio la traduzione di II 6 [17], 2.20-23. Rispetto a v 1 [10], 7.4-6, questo passo porta all’estremo opposto del cosmo plotiniano, poiché esso riguarda la struttura dei corpi materiali. Plotino spiega che le qualità essenziali delle realtà corporee (nella terminologia di scuola che egli adotta, le «proprietà che sono dette completare le sostanze», *ὅσαι λέγονται συμπληροῦν οὐσίας*: quelle, cioè, che le costituiscono in quanto tali, ad esempio il calore nel caso del fuoco)² non sono in realtà delle qualità (ossia: non sono qualità in senso proprio), ma sono atti (sostanziali) che derivano dai principi formatori intelligibili (*i λόγοι*); sono qualità, invece, i caratteri totalmente estrinseci alla sostanza. Il testo trasmesso dai manoscritti è:

[...] ἡ ταύτας μὲν οὐ λεκτέον ποιότητας, ὅσαι [20]
λέγονται συμπληροῦν οὐσίας, εἴπερ ἐνέργειαι αἱ αὐτῶν
ἀπὸ τῶν λόγων καὶ τῶν δυνάμεων τῶν οὐσιωδῶν ιοῦσαι, ἃ
δ’ ἔστιν ἔξωθεν πάσης οὐσίας [...].

Si tratta di un passo molto tortuoso, che gli esegeti prima di Henry e Schwyzer hanno tentato di emendare in vario modo. Il primo a farlo fu proprio Marsilio Ficino, la cui traduzione è: «Forsan vero eas non debemus dicere qualitates quae-cunque essentias completere dicuntur. Siquidem actiones vel actus sunt earum a rationibus essentialibusque potentissimis orientes: Sed eas duntaxat quae extra totam essentiam sunt».³ Questa traduzione presuppone che il testo dei manoscritti

¹ Cfr. C. D’ANCONA, *Re-reading*, cit., pp. 251-252. Contro Hadot sono decisive le obiezioni di M. ATKINSON, *Plotinus: Ennead v. 1. On the Three Principal Hypostases*, Oxford, Oxford University Press, 1985², pp. 156-160.

² Il verbo *συμπληροῦν* usato da Plotino richiama evidentemente l’aggettivo *συμπληρωτικός*, che tra gli interpreti antichi di Aristotele ricorre frequentemente per indicare le proprietà intrinseche all’essenza. L’uso è già attestato in Lucio, un interprete delle *Categorie* che si usa datare tra i a.C. e i d. C.; cfr. Simpl., *In Cat.*, 48, 2-11 Kalbfleisch.

³ Cito la traduzione di Ficino in base alla sua prima edizione del 1492 (cfr. *supra*, p. 547, nota 1), lasciando l’interpunzione inalterata.

venga corretto sopprimendo l'articolo *ai* prima del dimostrativo *αὐτῶν* a 2.21. È probabilmente sulla base della traduzione di Ficino che Pietro Perna, nell'*editio princeps*, stampa ἐνέργειαι αὐτῶν al posto di ἐνέργειαι ai αὐτῶν.¹

Nella traduzione di Ficino, il soggetto di «sunt» è «quaecunque essentias complere dicuntur»; «actiones vel actus» è predicato; «orientes» è participio congiunto a «actiones vel actus». Così corretto e interpretato, il testo assume il senso che segue: non si deve affermare che sono qualità tutte quelle che sono dette complete le sostanze, se è vero che sono azioni o atti di esse che derivano dalle ragioni e delle potenze essenziali. Anche in questo caso, come in v 1 [10], 7, la traduzione di Ficino è interpretante: il greco ἐνέργειαι è reso con «actiones vel actus», «azioni o atti». Prima di esaminare le ragioni di questa scelta, è opportuno soffermarsi sull'interpretazione del pronome «earum». A che cosa si riferisce? La soluzione più verosimile è che esso si riferisca a «essentias»: le qualità essenziali sono azioni o atti delle sostanze, i quali derivano dalle ragioni e dalle potenze essenziali. Oltre a essere intrinsecamente plausibile, questa interpretazione è sostenuta dal parallelo con 3.14-16, dove Plotino afferma che il calore costitutivo del fuoco ne è forma e atto (*εἴδος τι [...] τοῦ πυρὸς καὶ ἐνέργειαν*; cfr. anche 3.20-21, e si veda l'uso della formula *τοῦδε ἐνέργεια* per indicare la forma immanente in II 5 [25], 2.30-31). In alternativa, «earum» potrebbe essere riferito a «qualitates», ma ciò darebbe un senso grossolanamente falso che difficilmente Ficino può avere attribuito a queste parole: si dovrebbe ritenere difatti che le proprietà costitutive della sostanza sono atti delle qualità. Secondo Plotino, però, 'qualità' (*ποιόν*) è un concetto nettamente distinto rispetto alla sostanza ed è associato non con l'azione/atto, ma con la passione (*πάθος*) (cfr II 6 [17], 1.44-49).² Per questo motivo, riesce molto difficile capire che cosa potrebbero mai essere ἐνέργειαι di *ποιότητες*, «atti di qualità». Mi pare dunque certo che Ficino riferisse «earum» a «essentias». Le proprietà che completano le sostanze sono atti di esse.

Anche la scelta di tradurre ἐνέργειαι a 2.21 con «actiones vel actus» pone interessanti questioni. Il più delle volte, Ficino traduce ἐνέργεια con «actus». Questo uso è globalmente rispettato anche nella traduzione del trattato 17, dove ἐνέργεια ricorre tredici volte (1.56; 2.17; 2.21; 3.2; 3.3; 3.7; 3.10; 3.16; 3.19; 3.20; 3.24; 3.26; 3.27). Ficino traduce ἐνέργεια con «actus» undici volte su tredici. Fanno eccezione 1.56, dove ἐνεργειῶν è reso con «actionum» e, per l'appunto, 2.21, dove ἐνέργειαι è tradotto con «actiones vel actus». «Actiones», inoltre, è usato per tradurre *ποιήσεις* a 2.19. In 1.56, Plotino afferma che l'*οὐσία* «di lassù» è detta *οὐσία* «con un'aggiunta di atti» (*μετὰ προσθήκης ἐνεργειῶν*, «cum actionum additamento») che impedisce di considerarla come assolutamente semplice. Non mi è chiaro perché in

¹ Come osserva P. HENRY, *Études Plotiniennes 1: Les États du texte de Plotin*, Paris-Bruxelles, Desclée de Brouwer-L'Édition Universelle, 1938, p. 35, la traduzione di Ficino «a considérablement influencé la “vulgate” des éditions».

² Sulla concezione della qualità in Plotino come 'categoria generale' del mondo sensibile opposta alla sostanza, cfr. K. WURM, *Substanz und Qualität: Ein Beitrag zur Interpretation der platonischen Traktate VI 1, 2 und 3*, Berlin-New York, de Gruyter, 1973; R. CHIARADONNA, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2002.

questo caso Ficino renda ἐνέργειῶν con «actionum»: una risposta potrebbe venire dal fatto che in 1.56 le ἐνέργειαι sono le ‘attività’ che costituiscono l’οὐσία intelligibile. In effetti, Ficino usa anche altre volte «actiones» per tradurre ἐνέργειαι, quando questo termine è riferito alla pluralità delle attività proprie delle realtà intelligibili.¹ Questo senso di «actio» non può essere assolutamente alla base della traduzione di ἐνέργειαι con «actiones vel actus» a 2.21, poiché in quest’ultimo passo è ben chiaro che le ἐνέργειαι non sono intrinseche al mondo intelligibile, ma procedono dai λόγοι e completano le sostanze fisiche. Molto più promettente è il parallelo della formula «actiones vel actus» con l’uso di «actiones» per tradurre ποιήσεις a 2.19. Ποιήσεις sono qui le ‘azioni’ del λόγος che costituiscono le realtà sensibili (ad esempio, il riscaldare nel caso del fuoco); di fatto, ποίησις è formula equivalente a ἐνέργεια, termine che viene d’altronde usato nelle medesima accezione a 2.17 (ἐνέργειαν ἐκ τοῦ λόγου). Il senso generale di 2.17 sgg. è chiaro: i caratteri costitutivi delle realtà fisiche sono ‘atti’ o ‘azioni’ derivanti dal λόγος intelligibile; per questa ragione, essi non sono mere qualità, ma appartengono alla sostanza. In questo contesto, Ficino traduce ἐνέργειαν a 2.17 con «actum»; ποιήσεις a 2.19 con «actiones»; ἐνέργειαι a 2.21 con «actiones vel actus». A 2.21, pertanto, l’uso, non infrequente in Ficino, di due termini latini per uno greco² sembra avere la funzione di dare pieno rilievo alla condizione ontologica dei caratteri sostanziali riassumendo l’argomentazione immediatamente precedente. Le proprietà essenziali determinano in sé stessa la natura delle sostanze a cui appartengono: non sono passioni (come le semplici qualità), ma sono atti o azioni che derivano da principi intelligibili. Ciò è suggerito anche dal commento di Ficino a queste linee: «A quibus quicquid emicat assidue in materiam propriam, esse formarum eiusmodi *actus et actiones*: ut calor et lumen levitasque in igne. Quicquid autem inde transit in materiam alienam, passiones existere: sicut ab igne calor in aquam».

Per ingegnosa che sia, l’interpretazione di Ficino non si è imposta tra gli esegeti. Va detto, però, che solo di recente, con le edizioni di Henry e Schwyzer, si è pervenuti a una spiegazione soddisfacente del passo che mantiene il testo dei manoscritti. Sia nell’*editio maior* sia nella *minor*, essi propongono in apparato la medesima spiegazione di 2.21-22: «ἐνέργειαι (scil. εἰσιν) praedicatum, αἱ αὐτῶν (genetiuus partitiuus ad ταύτας) ἰοῦσαι subiectum». Si ha così la seguente traduzione: «se è vero che sono attività quelle tra di esse che provengono dai λόγοι e dalle potenze essenziali». Oltre ad avere il pregio di non correggere il testo tradito, l’interpretazione di Henry e Schwyzer è preferibile anche dal punto di vista dottrinale. L’interpretazione di αἱ αὐτῶν [...] ἰοῦσαι come soggetto, e di αὐτῶν come partitivo, rende infatti esplicito che Plotino sta qui introducendo una bipartizione tra caratteri essenziali e semplici qualità. D’altra parte, la stessa soluzione di Henry e Schwyzer si presta a obiezioni. In particolare, è assai poco probabile

¹ Per ἐνέργειαι intelligibili = «actiones», cfr. la traduzione ficiniana di iv 6 [41], 2.21 e v 1 [10], 12.4; si veda però anche iii 9 13, 6.7, dove ἐνέργειαι è tradotto con «actus».

² Cfr. M. VANHAELEN, *Marsilio Ficino’s Translation of Plato’s Euthyphro*, «Scriptorium», LVI, 2002, pp. 20-47, partic. p. 43.

che il dimostrativo $\alpha\dot{\nu}\tau\tilde{\omega}\nu$ («tra di esse») si riferisca a $\tau\alpha\dot{\nu}\tau\alpha\zeta$ di 2.20. Piuttosto, esso va riferito a $\pi\omega\iota\omega\tau\eta\tau\alpha\zeta$.¹

Quelli che sono stati discussi brevemente sono solo due esempi, che mostrano ‘a campione’ il valore della traduzione di Ficino per lo studio delle *Enneadi*. Le soluzioni elaborate da Ficino per risolvere delicati problemi testuali e concettuali rimangono attualissime e con esse è indispensabile che si confronti ogni studioso del testo di Plotino. Il progetto alla base della traduzione ficiiniana era tuttavia ben più ampio e Stéphane Toussaint, nella sua introduzione, ne mette in luce il significato filosofico e ‘ideologico’. Nel pubblicare Plotino, nota Toussaint, Ficino intende istituire una tradizione autenticamente platonica e riformare la religione. La supremazia dogmatica del divino, infatti, non può convenire agli «acutissima ingenia» che ricercano la ragione delle cose. La lettura ficiiniana delle *Enneadi* è impregnata di «afflatus», ossia del soffio divino del loro autore.² Stabilire quanto di questo programma sia ancora vivo nelle ricerche su Plotino richiederebbe una lunga discussione che, evidentemente, non è qui possibile sviluppare. Basterà notare che la ristampa dell'*editio princeps* delle *Enneadi* da parte della Société Marsile Ficin, con i suoi ricchi apparati esegetici e bibliografici, costituisce la base di ogni futura ricerca su questi temi.³

¹ Cfr. R. CHIARADONNA, *'Evéργειαι e qualità in Plotino. A proposito di Enn. II 6 [17]*, in W. LAPI- NI et alii, *Studi in onore di Antonio Battagazzore*, in stampa.

² Cfr. S. TOUSSAINT, *Introduction*, cit., pp. viii-x. Sul significato della traduzione di Plotino nel pensiero filosofico e religioso di Ficino si veda H. D. SAFFREY, *Florence, 1492*, cit., da integrare con le precisazioni di S. TOUSSAINT, *Plotin chez les moines. En marge des Ennéades: Marsile Ficin dans une lettre de Pietro Delfino Camaldule?*, «Accademia», vi, 2004, pp. 47-61.

³ Ringrazio sentitamente Stéphane Toussaint e Christian Förstel per il loro aiuto nella preparazione di questo contributo.

GINEVRA DE MAJO

EUGENIO GARIN E ANDRÉ CHASTEL: UMANESIMI A CONFRONTO

PER la ricchezza e la risonanza della loro opera,¹ Eugenio Garin (1909-2004) e André Chastel (1912-1990),² sono da annoverarsi tra i massimi studiosi dell'Umanesimo e del Rinascimento del secolo scorso. Il loro pensiero ha indiscutibilmente segnato l'affacciarsi di nuovi temi o nuovi modi di affrontare quelli ereditati dalla tradizione. Nati attorno agli anni '10 del Novecento, essi si formavano nel clima di crisi politica e morale precedente la guerra, allorquando la definizione, i nessi e i contenuti di 'Medioevo' e 'Rinascimento' esprimevano, sul piano storiografico, quello scontro tra identità nazionali che aveva in parte segnato l'origine stessa di questi concetti.³ A una mitografia (quella del Rinascimento italiano) se ne opponeva un'altra (quella del Medioevo nordico) in un incontro/scontro che è essenziale non ridurre all'emergere dei 'nazionalismi' sotto pena di non comprendere il faticoso cammino verso una comune identità culturale europea come dimensione imprescindibile della ricerca storica.

In questa cornice deve essere vista l'opera dei due studiosi: l'una volta a difendere la specificità e l'originalità del pensiero filosofico del Rinascimento italiano

¹ Per la bibliografia di Chastel: *Revue de l'art*, n. 12, 1991; per quella di Garin: *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin 1929-1999*, Roma-Bari, Laterza, 1999 (on-line presso il sito del Museo della Storia della Scienza di Firenze: www.imss.firenze.it/indice.html).

² Sull'opera di Garin cfr. M. CAPATI, *Cantimori, Contini, Garin: crisi della cultura idealistica*, Bologna, Il Mulino, 1997; G. GALASSO, *Alcuni percorsi dello storicismo italiano del secolo xx*, in *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, a cura di M. Martirano e E. Massimilla, «Archivio di storia della cultura», Quaderni, 2002, n. 3, pp. 292-322; *Eugenio Garin: il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, giornata di studio, Biblioteca Roncionina, Prato, 4 maggio 2002, a cura di F. Andisio e A. Savorelli, Firenze, Le Lettere, 2003; R. G. WITT, *Eugenio Garin tra Medioevo e Rinascimento*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXIV, 2005, fasc. 1, pp. 27-48 (vedi anche il contributo di M. TORRINI, ibidem, pp. 5-15). Il saggio autobiografico *Sessanta anni dopo* è contenuto in E. GARIN, *La filosofia come sapere storico* [1959], Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 117-158. Sull'opera di Chastel: *Hommage à André Chastel*, «Revue de l'art», 1991, n. 93, pp. 18-91; M. FUMAROLI, *André Chastel et l'Italie*, «Revue des Etudes Italiennes», 1991, n. 1-4, pp. 5-8; J. WIRTH, *André Chastel*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XII, 1991, n. 1, pp. 193-196.

³ Per il dibattito sul Rinascimento si vedano almeno: W. K. FERGUSON, *Il Rinascimento nella critica storica* [1948], trad. it., Bologna, Il Mulino, 1969, in particolare i capitoli su *La reazione alla tradizione burckhardtiana* e *La rivolta dei medievalisti*; C. VASOLI, *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo, Palumbo, 1976 (2^a ed); M. CILIBERTO, *Il Rinascimento. Storia di un dibattito*, Firenze, La Nuova Italia, 1975; M. BOAS, A. CHASTEL, et alii, *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, a cura di E. Garin, Bari, Laterza, 1979; M. CILIBERTO, *Umanesimo e Rinascimento nella storiografia filosofica dell'ultimo cinquantennio*, in *Figure in chiaroscuro: filosofia e storiografia nel Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 123-144; *Il Rinascimento. Concetto e mito*, a cura di R. Ragghianti e A. Savorelli, Pisa, Edizioni della Normale, 2005.

rispetto al Medioevo, l'altra ad inserire l'arte del Rinascimento nel contesto degli scambi con il Nord Europa e l'Oriente bizantino, in linea di continuità con l'epoca precedente. Insomma, oltre che da punti disciplinari diversi, le ricerche di Garin e Chastel nascevano da diverse e non assimilabili filiazioni nazionali e intellettuali.¹ Basti pensare che alle spalle di Garin, si ergeva la tradizione di studi rinascimentali dello storicismo, da Bertrando Spaventa a Gentile,² dal quale egli aveva ereditato oltre che alcuni temi fondamentali, come il nesso filologia-filosofia, la visione generale dell'umanesimo italiano come momento 'genetico' del moderno, segnato dalla centralità dell'uomo. Al contrario, a ridosso di Chastel riviveva attraverso Henri Focillon,³ una lunga tradizione di studi medievali (da Viollet-le-Duc a É. Mâle) che guardava al Rinascimento in modo critico, considerandolo – come aveva detto Focillon⁴ – un prolungamento del Medioevo, debitore dell'arte franco borgognona e fiamminga. Ma forse proprio dallo scontro tra le due tradizioni nacquero gli stimoli più proficui e i contatti più fecondi tra le loro ricerche.

La conoscenza tra i due studiosi risaliva verosimilmente al 1948, come risulta dai primi contatti epistolari,⁵ ma è probabile, tuttavia, che essi si fossero cono-

¹ Garin si era formato in ambito positivista, con Ludovico Limentani e Carlo De Sarlo e si era rivolto al Rinascimento attraverso l'approfondimento dell'illuminismo inglese. Sulla formazione di Garin: C. CESA, *Momenti della formazione di uno storico della filosofia (1929-1947)*, in *Eugenio Garin: il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, cit., pp. 15-34. Chastel, parallelamente all'École Normale Supérieure, aveva frequentato a partire dal 1932-1933 i corsi di storia dell'arte di Henri Focillon; con la partenza di Focillon per gli usa, si era rivolto allo storico dell'umanesimo Augustin Renaudet, con il quale aveva approfondito i testi degli umanisti italiani. La decisione di approfondire il neoplatonismo nei suoi rapporti con l'arte, era nata dalla lettura del famoso studio di Panofsky e Saxl sulla *Melencolia I* di Dürer (1923) e dall'interesse per il tema della malinconia saturnina, come testimoniano i suoi primi scritti, come *La tentation de saint Antoine ou le songe du mélancolique*, del 1936 (in *Fables, Formes, Figures*, Flammarion, Paris, 1978), *La mélancolie de Laurent de Médicis*, del 1945 (in *Fables, Formes, Figures*, cit.); *Le mythe de Saturne dans la Renaissance italienne*, del 1946 («Fontaine», x, n. 53, pp. 145-148). Sulla formazione di Chastel: J. DE ROMILLY, *L'Ecole Normale Supérieure*, in *Hommage à André Chastel*, cit., pp. 31-34.

² G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, Le Lettere, 2003 (3^a ed); sul Gentile interprete del Rinascimento: U. SPIRITO, *Giovanni Gentile e la concezione dell'umanesimo*, «Giornale critico della filosofia italiana», LV, 1976, pp. 1-11; A. SCAZZOLA, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, Napoli, Vivarium, 2001.

³ Ricordiamo di H. FOCILLON, *Scultura e pittorica romanica in Francia [1931]*, trad. it., Einaudi, Torino, 1972 e *L'arte d'Occidente [1938]*, trad. it., Torino, Einaudi, 1965 (3^a ed.). Su Focillon vedi *Relire Focillon*, Paris, Musée du Louvre, ENSBA, 1998, e gli atti del Convegno Focillon (cfr. la nota seguente).

⁴ L'ultimo capitolo de *L'arte d'Occidente*, intitolato *Il Medioevo nel Rinascimento italiano*, si apre affermando: «Il Rinascimento italiano ai suoi inizi è essenzialmente un fatto medioevale», op. cit., p. 273. Sulla posizione di Focillon riguardo al Rinascimento, vedi G. DE MAJO, *Il dibattito Medioevo-Rinascimento: da Focillon a Chastel*, in *Henri Focillon*, Atti del Convegno (Ferrara, 16-17 aprile 2004), Università di Ferrara, Institut National d'Histoire de l'Art, Firenze, Le Lettere (in corso di pubblicazione).

⁵ Le lettere di Garin a Chastel sono conservate nel *Fondo Chastel*, della Bibliothèque Doucet presso l'Institut National d'Histoire de l'Art di Parigi, principalmente nel carton n. 12; il Fondo Garin, recentemente portato alla Normale di Pisa non è ancora stato inventariato e

scritti l'anno precedente, a Firenze, come lascia intendere una successiva lettera di Garin⁹ e una sua recensione di un articolo di Chastel del 1947.¹⁰ Da allora i due storici intrattennero rapporti amichevoli e ininterrotti, scanditi dai periodici Convegni di studi umanistici e testimoniati da lettere, recensioni, citazioni, contributi a miscellanee, che sono documentabili fino agli anni '80. Ma è soprattutto negli anni '50-'60 che emergono dalle loro ricerche significative affinità, sul piano di un'interpretazione allargata dell'umanesimo, nei suoi aspetti a un tempo filosofici, scientifici, artistici,¹¹ ma anche magici e astrologici. Per comprendere in che misura si possa parlare di reciproche influenze prenderemo le mosse dalla visione dell'umanesimo che essi andavano sviluppando negli anni della loro conoscenza.

In questa prima parte,¹² ci soffermeremo su alcuni aspetti del ricco contributo di Chastel intitolato *Art et religion dans la renaissance italienne. Essai sur la méthode*,

reso accessibile al pubblico. La prima lettera di Garin a Chastel è datata 6 novembre 1948 e risponde a un saluto ricevuto dal giovane studioso francese dopo il I Convegno di Studi umanistici – *Pensée humaniste et tradition chrétienne au xv^e et xvi^e siècle* – tenutosi a Parigi nello stesso anno (Boivin, 1950). Garin si offriva di procurare a Chastel dei libri e si augurava che «le nostre ricerche, così vicine, possano qualche volta portarci a una collaborazione anche più stretta». All'epoca Chastel era assistente all'Istituto d'Arte della Sorbona, insegnante di Lettere in diversi Licei di Parigi, e nel contempo attendeva alla duplice tesi sul neoplatonismo fiorentino (*L'art florentin et l'humanisme platonicien. Recherches sur la formation de l'art classique*, e *Ficin et l'art. Recherches sur les doctrines artistiques de l'académie florentine*). Garin, insegnante al Liceo scientifico Galileo di Firenze, aveva già sostituito, nel 1935-1936, De Sarlo nell'insegnamento di filosofia teoretica e nel 1938-1939, era subentrato a Limentani in quello di filosofia morale. Nel 1937 aveva pubblicato il saggio su Giovanni Pico (Firenze, Le Monnier, 1937) cui erano seguite alcune importanti raccolte: *Il Rinascimento italiano* (Bologna, Cappelli, 1941), *Filosofi italiani del Quattrocento* (Firenze, Le Monnier, 1942); agli anni in cui conobbe Chastel, risalgono la *Filosofia per i 'generi letterari'* Vallardi (Milano, 1947), in continuazione dell'opera del Gentile, e *L'umanesimo italiano*, scritto in italiano nel 1946 e pubblicato l'anno successivo a Berna, su invito di Ernesto Grassi.

¹ In una lettera del 17.12.59 (Fondo Chastel, cit. carton 47) Garin ringrazia Chastel per l'invio di *Art et humanisme à Florence à l'époque de Laurent le Magnifique*, e rievoca il loro primo incontro in via Bolognese, sede dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze.

² E. GARIN, *Un contributo degno di nota al problema del Rinascimento*, «Giornale critico della filosofia italiana», xxvi, 1947, p. 422.

³ Il 1950 segna per entrambi una svolta: Garin cominciava a interessarsi degli aspetti magici e astrologici dell'umanesimo in relazione alla nascita del pensiero scientifico moderno – ricordiamo i due saggi del 1950 *Magia e astrologia nel Rinascimento*, e *Interpretazioni del Rinascimento*, e quello del 1953 *Considerazioni sulla magia*, tutti ripresi in *Medioevo e Rinascimento* (Bari-Roma, Laterza, 1954), e al problema della continuità tra Medioevo e Rinascimento. Chastel approfondiva i risvolti estetici dell'umanesimo neoplatonico ripensando sostanzialmente la tesi di dottorato, da cui deriveranno *Marsile Ficin et l'art* (1954; *Marsilio Ficino e l'arte*, trad. it., Torino, Aragno, 2002) e *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique* (1959; trad. it., *Arte e umanesimo a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico*, Torino, Einaudi, 1964).

⁴ In una seconda parte del presente contributo (che sarà pubblicato prossimamente in «Bruniana & Campanelliana»), partendo dalla recensione di Garin, confronteremo la visione dell'umanesimo che egli sviluppava negli anni '40, e in particolare nella *Filosofia* e ne *L'umanesimo italiano*, per cogliere gli esiti dei loro contatti negli anni '50.

apparso nella «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», nel 1945¹ (recensito appunto nel 1947 da Garin per il «Giornale critico della filosofia italiana»), aspetti che Garin tocca nella recensione o di cui si interessa nelle opere coeve, come la *Filosofia*, in cui sembra risuonare l'eco della lettura di Chastel.

Nato nell'ambito dei seminari di Storia del Rinascimento che Chastel seguiva dagli anni 1942-1943, all'École des Hautes Études con Renaudet, *Art et religion* si proponeva di superare – attraverso una ricognizione critica di una vastissima letteratura sul Rinascimento, cui accenneremo soltanto – quelle posizioni antitetiche che ne avevano fatto prima «l'alba del mondo moderno» poi «un episodio della storia medioevale». Egli si confrontava con le 'vicissitudini' della tesi di Burckhardt, convinto che il dibattito sorto in seguito alla famosa interpretazione della *Civiltà del Rinascimento in Italia*² avesse prodotto gli strumenti per il suo superamento. Veniva affrontato così il problema dell'origine dell'idea stessa di Rinascimento, e della continuità con il Medioevo sul piano storiografico, metodologico, quindi storico, attraverso l'analisi del pensiero di Petrarca e Ficino. La precisazione «Saggio sul metodo» delineava, in realtà, uno specifico orizzonte interpretativo, estetico-religioso, che faceva appello a una 'storia dello spirito' intesa sul modello della scuola di Warburg, e a una 'storia delle forme' ispirata al maestro Focillon. Si trattava, in definitiva, di dare un'interpretazione complessiva del Rinascimento che giustificasse la centralità attribuita dal Chastel al neoplatonismo fiorentino e all'arte del Quattrocento.

Chastel era partito da una radicale critica dell'idea burckhardtiana di modernità del Rinascimento (che sarà un po' il leitmotiv del saggio), secondo la quale, dall'«individualismo irresistibile di un'epoca di orgoglio e di passione», era scaturita la «liberazione morale e spirituale [dell'uomo] nei confronti del mondo medievale».³ Tale visione 'anacronistica' era da imputarsi, secondo lo studioso, all'incompletezza del progetto burckhardtiano che prevedeva inizialmente – come dice lo stesso autore nell'introduzione alla sua opera – una *Storia dell'arte italiana* a completamento della *Civiltà*. Chastel riteneva, insomma, che lo studio dell'arte rinascimentale avrebbe, da un lato, indotto lo storico svizzero a sfumare la frattura tra età di mezzo e Rinascimento che caratterizzava la *Civiltà*; dall'altro a riconoscere il valore dell'arte del Quattrocento, ridotta nel *Cicerone* (1855) ad anticipazione dell'arte classica. «Il senso profondo dell'opera»⁴ di Burckhardt consisteva, in effetti, nell'aver posto l'accento sulla creazione estetica come caratteristica dominante del Rinascimento. Era quindi la direzione di ricerca e il programma indicati nella *Civiltà* che Chastel riteneva urgente riprendere.

Scartata l'idea del Rinascimento come data di nascita dell'uomo moderno, Chastel affermava, facendo proprie le revisioni degli storici successivi, la necessità di considerare il fenomeno in un'ottica geograficamente e cronologicamente

¹ A. CHASTEL, *Art et religion dans la Renaissance italienne. Essai sur la méthode*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», VII, 1945, pp. 5-61 (d'ora in avanti citato come *Art et religion*).

² J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Stuttgart, 1860; trad. it. *La civiltà del Rinascimento in Italia*, intr. di E. Garin, ristampa, Firenze, Sansoni, 2000.

³ *Art et religion*, p. 9.

⁴ Ivi, p. 12.

allargata, da una parte, ai contatti ininterrotti che dal Medioevo l'Italia intratteneva con l'Oriente bizantino e il mondo franco-borgognone, dall'altra ai legami di continuità con il Medioevo. Lo storico tuttavia prendeva le distanze sia dalle teorie nazionalistiche di Courajod¹ e di Nordström,² tendenti a riportare l'origine del Rinascimento all'arte franco-borgognona del XIV secolo o alla rinascita del XII secolo, sia dal tentativo degli storici della filosofia medievale, quali Gilson,³ di ritrovare nel Medioevo i tratti precedentemente attribuiti al Rinascimento, come l'interesse per la natura, il sentimento della grandezza umana e altro ancora.

Ciò che caratterizza il Rinascimento non è l'apparizione di alcuni tratti inediti che avrebbero instaurato una nuova famiglia umana, ma un rinnovamento dei tratti più antichi, una nuova forma del sentimento della natura, un nuovo orientamento dell'umanesimo antichecke, un nuovo rapporto tra l'individuo e il mondo.⁴

Chastel reimpostava dunque, il problema della continuità senza appiattire il Rinascimento sul Medioevo, ma senza neanche riconoscergli quella novità assoluta che vi avevano riscontrato i 'padri fondatori'. Si trattava di mettere a punto una definizione che, correggendo la frattura posta dal Burckhardt, ricollegasse il Rinascimento all'epoca precedente, senza sminuirne la novità. Chastel si rivolgeva, dunque, a quegli storici che, a partire da Thode,⁵ avevano evidenziato le origini religiose del Rinascimento, e: «Invece di opporlo al Medioevo cristiano, ve lo facevano derivare attraverso la mediazione del rinnovamento francescano».⁶ Accogliendo l'interpretazione di Burdach⁷ – cui molto deve tutta l'opera di Chastel e cui pure Garin aveva attinto già nel 1941 – Chastel definiva il Rinascimento

un movimento utopico di *renovatio spirituale* che, attraverso la mistica spirituale francescana, attraverso l'aspirazione di Dante alla restaurazione dei valori umani e alla purificazione universale, attraverso il sogno nazionalista e romano di Petrarca e di Cola di Rienzo, accese a poco a poco gli animi di un ardore ad un tempo politico e religioso, e diede alla cultura italiana quello slancio metafisico che ne spiegherebbe le creazioni romantiche e la profondità dell'azione.⁸

¹ Cfr. L. COURAJOD, *Leçons professées à l'Ecole du Louvre* (1887-1896), a cura di M. Lemonnier e A. Michel, vol. II: *Origines de la Renaissance*, Paris, 1901. Lo storico aveva sostenuto l'origine francese del Rinascimento grazie al naturalismo dell'arte di Claus Sluter e di Van Eyck.

² J. NORDSTRÖM, *Moyen Age et Renaissance*, Paris [1929], 1933.

³ É. GILSON, *Eloisa e Abelardo* [1938], trad. it., Torino, Einaudi, 1987.

⁴ *Art et religion*, p. 18.

⁵ H. THODE, *Francesco d'Assisi e l'arte*, in *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia* [1885], Roma, Donzelli, 2003.

⁶ *Art et religion*, p. 19.

⁷ K. BURDACH, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo: due dissertazioni sui fondamenti della civiltà e dell'arte della parola moderna*, trad. it. di D. Cantimori, Firenze, Sansoni [1926], 1986 (2^a ed.). L'influenza dell'opera di Burdach, fondamentale negli studi rinascimentali del Novecento, non è stata ancora pienamente valutata, forse proprio per le sua adesione al nazismo. Su Burdach, D. CANTIMORI, *Konrad Burdach 1859-1936*, «Rivista storica italiana», I, 1936, n. 3, pp. 133-137; C. VASOLI, *L'umanesimo italiano e la Boemia nel pensiero di Burdach*, in *Italia e Boemia nella cornice del Rinascimento europeo* (Atti del Convegno, Venezia, 1996), Firenze, Olschki, 1999, pp. 23-40.

⁸ *Art et religion*, pp. 19-20.

L'umanesimo e lo studio dell'antichità erano messi in relazione a un ideale di perfezione e felicità soprannaturale, per cui «Prima di essere una *restitutio* dell'antichità, il Rinascimento è una *renovatio* dell'uomo, che si è tradotta in immagini e in riti ad un tempo pagani e cristiani». ²⁵ Ma la rinascita del paganesimo, secondo Chastel, non si era tradotta in una tendenza all'incredulità, come aveva creduto Renan, e buona parte della storiografia ottocentesca, né nell'avvento della scienza moderna, debitrice piuttosto all'occamismo parigino e all'averroismo padovano, come aveva asserito Duhem. ²⁶ L'orientamento platonico del Rinascimento rispondeva piuttosto a delle esigenze mistiche e religiose: la polemica di Petrarca contro i dotti e i fisici, a favore della conoscenza dell'uomo e della perfezione interiore, si era diretta proprio contro il naturalismo e l'aristotelismo della scolastica. Attraverso di essa, insomma, si sarebbero scontrati due umanesimi, intenti l'uno a conciliare cristianesimo e aristotelismo, l'altro cristianesimo e *bonae litterae*, cosicché, affermava lo storico francese sulla scia del Gilson, ²⁷ la crisi del Rinascimento era stata il frutto di 'un malinteso'.

L'impronta spiritualista e patetica dell'umanesimo di Petrarca avrebbe trovato, per lo storico, la sua filosofia ideale nel neoplatonismo mistico fiorentino, assunta a filosofia cardine del Rinascimento che, perseguitando una nuova conciliazione tra sapere e fede, aveva riportato alla luce e rivalorizzato i movimenti religiosi dell'antichità. Il 'paganesimo' del Rinascimento, in definitiva, non consisteva né nell'epicureismo né in correnti libertine, ma «nell'amore per i misteri antichi e nella passione religiosa che ricerca, attraverso le forme cristiane, i culti e le aspirazioni pagane». ²⁸ Il neoplatonismo fiorentino era, per Chastel, l'origine della passione per l'occulto, per il simbolico, per l'ermetismo, che si era diffusa tra gli artisti e gli umanisti del Quattrocento, come provano opere quali l'*Hypnerotomachia Poliphili*, la fortuna di testi come il *Pimander* e i quadri di Giorgione. Da esso non era scaturito il pensiero moderno, bensì un «mondo di pseudo scienze», una pansofia che eccedeva sia il dogma religioso che l'ambito razionale e la cui influenza si sarebbe protratta per tutto il secolo successivo. D'altra parte, nell'arte, la ripresa in chiave 'patetica' e dionisiaca dei motivi antichi, dimostrata da Warburg, ²⁹ e l'incidenza dell'astrologia e della magia derivanti da Ficino su Dürer, evidenziata da Panofsky e Saxl, ³⁰ conducevano Chastel a considerare definitivamente tramontata la visio-

¹ Ivi, p. 20.

² P. DUHEM, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 2 voll. Paris, Hermann, 1913.

³ Vedi il cap. di É. GILSON, «Umanesimo medievale e Rinascimento», in *Eloisa e Abelardo*, cit.

⁴ *Art et religion*, p. 25.

⁵ A. WARBURG, *La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1889-1914)*, a cura di M. Ghelardi, Torino, Aragno, 2004.

⁶ E. PANOFSKY, F. SAXL, *Dürers 'Melencolia I', eine quellen und typengeschichtliche Untersuchung*, «*Studien der Bibliothek Warburg*», 2, Leipzig-Berlin, 1923 (cfr. la trad. it. sulla versione ampliata del vol.: R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, F. SAXL, *Saturno e la melancolia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino, Einaudi, 1982).

ne del Rinascimento come «un movimento ascensionale, uno sforzo dell'uomo verso se stesso, una propensione all'espressione estetica serena».¹

Il Rinascimento ai suoi inizi e nelle sue aspirazioni, si rivela più un fatto medievale che il presentimento dell'età moderna. La conoscenza dell'antico, che sembrava simboleggiare la liberazione dal dogma cristiano e dall'arte gotica, è piegata a delle finalità religiose, favorisce ogni sorta di superstizioni e, nell'arte, suscita delle creazioni che sono lunghi dal preannunciare sempre l'arte classica.²

Lo studio del Rinascimento dal punto di vista artistico e religioso, aveva messo in luce sia le componenti anticlassiche che la continuità con le correnti minori del Medioevo: esso scardinava quella visione aurea del Rinascimento che Chastel attribuiva, a torto, a Burckhardt³ ma che era stata, piuttosto, diffusa dall'opera di Müntz.⁴ Tale visione poggiava su una concezione della storia di stampo idealista, intesa come progresso lineare della civiltà e, sebbene contestata da Focillon,⁵ improntava ancora tanta parte della letteratura sul Rinascimento.⁶ Lo studioso ribadiva, quindi, la necessità di partire dal «postulato della continuità culturale», nella convinzione,⁷ maturata grazie al maestro Focillon, che in un'epoca complessa come il Rinascimento, coesistevano 'attualità' e 'ritardi', *survivances* del passato e anticipazioni del futuro. Da cui, in sostanza, il rifiuto di una definizione univoca e l'esigenza di far emergere uno ad uno quei tratti che, «ineguamente secondo il campo considerato, [prendono] una forma nuova».⁸ Il nuovo rapportarsi dell'uomo alla storia e al mondo costituivano per Chastel i segni distintivi del Rinascimento e ne spiegavano il formidabile dinamismo nel campo delle arti e del pensiero.

Il Rinascimento aveva, innanzitutto, guardato al passato in modo nuovo e aveva scritto «il proprio romanzo storico». Dalla fiducia in un prossimo rinnovamento del mondo intrattenuta dal profetismo gioachimita e francescano, e dal presentimento del ruolo cui era chiamata Firenze, nasceva la cronaca di Giovanni e Filippo Villani e la consapevolezza del ruolo che spettava a Firenze nel rinnovamento della cultura.

¹ *Art et religion*, p. 28.

² *Ibidem*

³ Contro la visione, attribuita a Burckhard, di un Rinascimento 'tutto porpora e oro', vedi M. GHELARDI, *Burckhardt et l'histoire de La civilisation de la Renaissance en Italie*, in *Histoire de l'histoire de l'art*, vol. II, Paris, Musée du Louvre, Klincksieck, 1996, pp. 349-383; *Relire Burckhardt*, a cura di M. Ghelardi, Paris, École Nationale Supérieure des Beaux-Arts, 1997; *Jakob Burckhardt: storia della cultura, storia dell'arte*, a cura di M. Ghelardi e M. Seidel (Atti del Convegno, Kunsthistorisches Institut, Firenze, 1999), Venezia, Marsilio, 2002, pp. 17-40.

⁴ Vedi É. MÜNTZ, *Histoire de l'art pendant la Renaissance*, Paris, Hachette, 1889-1895, 3 voll.

⁵ Secondo Focillon «Une période même courte, du temps historique comporte un grand nombre d'étages ou, si l'on veut, de stratifications. *L'histoire n'est pas le devenir hégélien*», citato da E. Castelnuovo, nella prefazione a H. FOCILLON, *La vita delle forme*, Torino, Einaudi, 1990 (3^a ed.), p. xxvi.

⁶ Cfr. H. HAUSER, *La modernité du xvie siècle*, Paris, 1930.

⁷ Chastel tornerà a più riprese sull'importanza della concezione focilliana «della natura fibrosa della durata storica, piena di disuguaglianze e di ritmi distinti» definendola il più importante correttivo all'allineamento di tutti i fenomeni culturali di un'epoca e una società (A. CHASTEL, *L'évolution d'Henri Focillon*, in *Henri Focillon*, Cahier pour un temps, Paris, Centre Pompidou, 1986, p. 11).

⁸ *Art et religion*, p. 31.

La coscienza o l'orgogliosa illusione di rinnovare l'arte e il pensiero, di ritrovare le vere fonti del sapere, si spingono così lontano a Firenze che Vasari, alla metà del xvi secolo, dovrà soltanto raccogliere la tradizione, dandole coesione storica.¹

Da qui sarebbe derivata, afferma Chastel, quella visione ciclica dello sviluppo delle civiltà secondo la quale era necessario ritornare all'antichità, distrutta dalla barbarie medioevale, per resuscitare la vera cultura. Dal 'pregiudizio' nei confronti del gotico e del Medioevo scaturiva progressivamente il senso storico; dall'impressione di riscoprire l'antichità e da una «storia immaginata», derivava «la storia tout court».² E questo nuovo senso storico, nato dal sogno di un prossimo rinnovamento del mondo, affermava Chastel, «si impone ancora ai moderni sotto forma di mito del Rinascimento».³

Chastel ritrovava in Petrarca – dopo un'analisi della nuova importanza che vi assumeva l'*ars scribendi* – quel nuovo senso della storia da cui era sorta l'immagine mitica del Rinascimento. Petrarca, sottolineava lo storico, non era stato il primo a scoprire il fascino delle rovine antiche, né era esente, nella lettura dei classici dalla «ricerca tutta medievale dei simboli».⁴ Egli, però, sognando di trasporre il presente in un'antichità non più «travestita e assimilata [...] in senso medievale e cristiano»,⁵ aveva anticipato la preoccupazione di artisti e letterati umanisti di conoscere l'antichità per pervenire ad opere d'arte più perfette, o di descrivere le divinità antiche inspirandosi direttamente alle forme di un bassorilievo o di una statua antica. Chastel riconduceva, acutamente, la nozione di *re-integratio* dei motivi mitologici in forme antiche, considerata da Panofsky e Saxl⁶ come caratteristica del nuovo rapporto degli artisti rinascimentali con l'antichità, alla consapevolezza, nata con Petrarca, che l'antichità fosse «un mondo perduto, un *cosmos* culturale da cui ci si è staccati e di cui bisogna cercare di rimpossessarsi».⁷ E questo 'paradiso perduto', diveniva «un regno immaginario di cui il Rinascimento e l'età classica conserveranno l'imperitura nostalgia»:⁸ gli artisti ne avrebbero restituito un'immagine fatta di un «singolare miscuglio di archeologia e d'incantesimo»,⁹ gli umanisti se ne sarebbero serviti sia come strumento di riforma morale e religiosa dell'uomo (Petrarca, Ficino, Erasmo), sia come mirabile esempio da imitare (Leonardo Bruni). Come aveva affermato il maestro A. Renaudet¹⁰ in un articolo uscito nella stessa rivista, l'umanesimo nasceva – in definitiva – dalla

¹ Ivi, p. 33.

² Ivi, p. 35.

³ Ivi, p. 37.

⁴ Ivi, p. 46.

⁵ *Ibidem*.

⁶ CHASTEL cita E. PANOFSKY, F. SAXL, *Classical mythology in medieval art*, «Metropolitan museum studies», t. IV, I, 1932, II, 1933.

⁷ *Art et religion*, p. 47.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, p. 48.

¹⁰ A. RENAUDET, *Autour d'une définition d'humanisme*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», VI, 1945, pp. 7-49. Nel necrologio a Renaudet, Chastel affermava di aver imparato da Renaudet – grazie allo studio attento delle opere di Dante, Petrarca e di altri autori – a considerare l'umanesimo italiano «non come lo sviluppo di una nuova filologia, ma come un'attività spirituale che metteva il problema morale in primo piano» (A. CHASTEL, *Augustin Renaudet*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXI, 1959, p. 210).

volontà di impadronirsi del pensiero antico, per rigenerare il mondo intellettuale e morale della cristianità d'Occidente, e di ritrovarvi un modello ineguagliato di perfezione artistica. Infine, proprio la separazione tra antichità ed epoca cristiana, che Petrarca pone nella famosa lettera a Giovanni Colonna, preparava la definizione polemica di età di mezzo. Questa nasceva dal rifiuto degli umanisti della scolastica e dell'averoismo, cui si sarebbe sovrapposto l'odio per i barbari¹ e per l'arte gotica, che avrebbe completato, negli storici dell'arte, il mito umanista del Rinascimento.

L'analisi della filosofia di Ficino, su cui ritorneremo in relazione all'approccio di Garin, evidenziava l'altro elemento fondamentale del 'mito umanista' del Rinascimento, e cioè il sentimento 'quasi favoloso' della grandezza umana.

Il Rinascimento non è ciò che si oppone al Medioevo, né ciò che prepara l'età moderna. Non è il momento eroico e decisivo che, riscoprendo la vera antichità, ha riscoperto l'uomo e il mondo. I suoi tratti caratteristici devono apparire uno ad uno. [...] Però il postulato della continuità culturale deve, a sua volta, essere superato. Se da una parte bisogna guardarsi dall'adottare le prospettive storiche che il Rinascimento tende ad imporre, dall'altra bisogna tener conto dei sogni che ha amorevolmente coltivato.¹

Dal «sentimento di trovarsi ad una svolta epocale», dalla nuova coscienza della storia e del potere dell'uomo, sarebbe scaturito «uno sforzo di conquista e di arricchimento in tutte le direzioni della tecnica e del sapere»,² e quella trasposizione mitica da cui è derivato appunto il concetto di Rinascimento.

Questi dunque i sogni e le illusioni attraverso cui si era forgiata l'immagine che gli uomini del Rinascimento avevano dato di sé; ma – ribadiva Chastel – solo considerandola quale principio di analisi, senza trasformarla in definizione, era possibile «soddisfare il vecchio auspicio di Burckhardt [...]: dare all'arte del Rinascimento tutto il suo significato» alla luce della «civiltà che essa trasfigura».³

Pur respingendo gli aspetti più retrivi della polemica antirinascimentale di tali medievalisti, Chastel giungeva a una radicale storicizzazione della nozione stessa di Rinascimento, e tornando alle radici del 'mito' del Rinascimento, criticandone il nesso con l'età moderna, egli non soltanto intendeva correggere una visione negativa del Medioevo e della scolastica che aveva ancora largamente corso⁴ – dalla quale gli stessi Garin e Gentile⁵ non erano stati esenti – ma anche metterne in luce il carattere di slancio utopico, di sogno, di programma di rin-

¹ *Art et religion*, p. 60.

² Ivi, p. 61.

³ *Ibidem*.

⁴ Nel 1932, D. Cantimori notava: «solo se ci rendiamo conto che parlando del Rinascimento [...] siamo indotti anche noi a polemizzare col Medioevo, a porci astrattamente e non criticamente dentro quegli stessi atteggiamenti [...], potremo comprendere quei due movimenti e risolvere le vessate questioni dei loro rapporti e del loro significato storico». E lo storico concludeva: «Non siamo [...] ancora liberi dalla *loro* [degli uomini del Rinascimento] concezione del 'Medioevo'!», (D. CANTIMORI, *Sulla storia del concetto di Rinascimento*, «Annali della Scuola Normale Superiore» [1932], in *Storici e storia*, Torino, Einaudi, 1971, p. 414-415).

⁵ Vedi G. GENTILE, *I problemi della scolastica*, Bari, 1923, e l'articolo di B. NARDI, *La filosofia del Medioevo nel pensiero di Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», xxvi, 1947, pp. 209-236.

novamento religioso, morale, artistico che aveva preso coscienza di sé proprio nella contrapposizione polemica contro l'arte e il pensiero dei 'barbari'. L'aver considerato il Rinascimento sotto forma di mito conferiva un altro significato alla cosiddetta 'coscienza della rinascita'¹ – nozione da cui Garin prenderà le distanze in *Rinascite e rivoluzioni*.² D'altra parte, la configurazione del Rinascimento come mito era destinata ad avere, variamente intesa, non poco peso – come vedremo – sia nel pensiero dello storico fiorentino che nella storiografia successiva sul Rinascimento.

L'umanesimo, partendo da questi presupposti, era inteso da Chastel in senso lato, non tanto come corrente filologica e letteraria, ma come una passione per l'antichità tesa alla conciliazione, a fini estetici e religiosi, tra Vangelo e cultura antica. Egli metteva, così, sullo stesso piano i pur non assimilabili umanesimi, medievale e antico, cari al Gilson³ e al Renaudet, e conferiva un ruolo importante alla scolastica nell'annunciare il pensiero moderno. Idea, questa, che egli modificherà in seguito. D'altra parte, il ruolo della riscoperta dell'antichità non era stato univoco: essa aveva favorito, accanto all'anelito morale e filologico, tendenze anticlassiche e irrazionali. Non ultima novità del saggio, era proprio quella di aver esattamente compreso la rilevanza delle ricerche della scuola di Warburg⁴ (allora poco frequentate sia in Italia che in Francia), delle componenti astrologiche, magiche ed ermetiche, che avevano indotto lo studioso amburghese a considerare l'uomo del Rinascimento oscillante tra razionalità e magia, tra ottimismo e senso tragico della storia, tra cristianesimo e paganesimo. Nel mito del Rinascimento, insomma, Chastel vedeva i germi di una profonda crisi.⁵

Si era dunque infranta un'immagine che aveva largamente sedotto anche la storiografia italiana e che proprio ne *Il Rinascimento italiano* di Garin aveva trovato una brillante e appassionata difesa; e se Garin non mancherà di reagire a questa radicale relativizzazione, nella recensione del '47, i suoi echi – come si vedrà – non resteranno lettera morta nel successivo sviluppo del suo pensiero.

¹ All'epoca il tema cominciava a essere sviluppato nei noti saggi di Franco Simone (cfr. *La coscienza della rinascita negli umanisti*, «La Rinascita», II, 1939, pp. 838-871; e IDEM, *La coscienza della Rinascita negli umanisti francesi*, Roma, Storia e Letteratura, 1949).

² E. GARIN, *Età buie e rinascite: un problema di confini*, in *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari-Roma, Laterza, 1975, pp. 5-38. ³ É. GILSON, op. cit.

⁴ Sulla fortuna critica di Warburg in Italia: *Qualche voce italiana. Della fortuna critica di Aby Warburg*, «Quaderni Storici», 1985, n. 58, pp. 39-49. Per il ruolo di Croce nella difficile recezione di Warburg in Italia, vedi l'introduzione di S. Settimi a J. SEZNEC, *La sopravvivenza degli antichi dei*, trad. it., Torino, Einaudi, 1992, pp. VII-XXIX; per la recezione della scuola di Warburg in Francia, vedi F.-R. MARTIN, *La 'migration' des idées. Panofsky et Warburg en France*, in *Écrire l'histoire de l'art: France-Allemagne, 1750-1920*, «Revue Germanique Internationale», 13, 2000, pp. 239-259 (che sottovaluta, tuttavia, il ruolo di Chastel).

⁵ Alle due importanti nozioni di mito e crisi del Rinascimento saranno dedicati i due bei saggi pubblicati per Skira, *Le mythe de la Renaissance* (1969) e *La crise de la Renaissance* (1968).

RAFFAELE DI STASIO

L'ILLUSIONE DELLA TEOLOGIA
UMANISTICA: LORENZO VALLA
TRA FILOLOGIA ED ESEGESI BIBLICA

Il seguente contributo vuole essere una prima messa a fuoco per uno studio che, attraverso l'analisi della *Collatio Novi Testamenti*, intende evidenziare il problematico rapporto tra filologia ed esegeti biblica nell'opera di Lorenzo Valla.

Per i problemi pertinenti alle due redazioni, *Collatio* e *Adnotationes* (erasmiana), si rimanda alla introduzione della edizione critica del testo di Valla.¹ Si ricordi solo che, riguardo al lavoro esegetico, non fu la *Collatio*, la cui stesura risale al 1443, ma furono le *Adnotationes*, l'edizione erasmiana del 1505, a influire in modo determinante sulla filologia biblica del Nuovo Testamento nel secolo xvi. Nell'ultimo periodo della sua vita, dal ritorno a Roma con l'inizio del pontificato di Niccolò V (1447) sino alla morte (1457), Valla riesce a dare consistenza piuttosto rilevante alla sua ricerca teologica; tuttavia nel periodo napoletano, particolarmente tra il 1438 e il 1445, tale ricerca era già definita e compiuta nei suoi elementi più significativi. Il lavoro esegetico è quindi un nodo cruciale nell'opera di Valla, ma il testo della *Collatio*, proprio per aver partecipato in misura solo relativa al dibattito culturale contemporaneo, offre forse uno sguardo più immediato sulla letteratura di quella crisi religiosa e filosofica che ebbe inizio con l'Umanesimo. Data la intima connessione tra esegeti, teologia e linguaggio bisogna dunque osservare la linea guida del metodo linguistico di Lorenzo Valla.²

L'intento della critica alla Scolastica messa in atto da Valla è quello di rifiutare l'ontologia del linguaggio di matrice aristotelica e sostituirla con una retorica di matrice quintilianea, fondata in particolar modo sulla *consuetudo loquendi*; in pratica «il Valla opera una specie di riduzione quantitativa e qualitativa della terminologia filosofica scolastica: riduzione che lo porta prima a stabilire una precisa dimensione semantica dei termini, e poi a passare alla critica di tesi fondamentali nella Scolastica. L'operazione *riduttiva* passa così – e conseguentemente – anche in campo teologico».³ Nella prima redazione inedita delle *Dialecticae disputaciones*, motivando la sua critica attraverso un procedimento analitico fondato sulla *grammatologia* di Quintiliano, Valla sostituisce tutti i trascendentali (*ens, verum, bonum, unum*) con *res, τό πράγμα*, che per Aristotele indicava l'oggetto delle scienze pratiche (politica etica economia) nonché gli ambiti della retorica; ma allargando

¹ L. VALLA, *Collatio Novi Testamenti*, redazione inedita a cura di A. Perosa, Firenze, 1970.

² Cfr. S. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Firenze, 1972, cap. III. Lo studio di Camporeale è determinante per una esaustiva delucidazione del tema in questione.

³ Ivi, pp. 152-153.

in misura onnicomprensiva il campo semantico di *res*, i cui intesi in latino spaziano dal particolare della politica o della retorica fino all'universale della *realtà*. Valla afferma la coincidenza tra ricerca filosofica e concezione retorica del linguaggio, negando così la possibilità stessa del discorso metafisico e di tutta l'ontologia scolastica. Questa prospettiva metodologica, applicata a questioni di teologia trinitaria come quelle legate al termine *persona* e al dibattito sul *Filioque*, genera però una serie di incongruenze.

La questione del termine *persona* come indicativo delle distinzioni trinitarie, proposto da Boezio e accolto in tal senso dalla tradizione latina, si basa sulla necessità di tradurre il greco ὑπόστασις. Secondo Valla il termine *persona* è un predicato che conviene solamente all'uomo in quanto individuo razionale e il riferimento alla divinità non può che essere analogico; cioè *persona* non può indicare una *substantia* ma solo una *qualitas*, il che implica una connotazione delle distinzioni trinitarie (*personae*) non solo come *essenziali* ma anche come *accidentali*. L'uso di tale termine è forse necessario perché non c'è un vocabolo alternativo appropriato: «non natura quo veteres utebantur, non substantia (ὑπόστασις) quo greci utuntur»; ma in ogni caso la parola «*qualitatem significat, non substantiam ut Boëtius voluit*».¹ Il problema è in prima istanza linguistico: il concetto di tre ipostasi e una essenza (*οὐσία*) è sempre stato letto con difficoltà dai latini,² che non avevano un adeguato apparato teorico linguistico per tradurre l'inteso figurato di parole come ὑπόστασις, πρόσωπον e ἰδιότης. Il linguaggio greco teologico esprime l'idea di un *logos* caratterizzato da tre aspetti distinti ma in relazione tra loro, come tre argomenti o soggetti o temi di un unico discorso; idea che viene recepita in modo troppo concreto dalla lingua latina per non dare adito a equivoci. Tuttavia, nelle questioni relative alla Trinità, per greci e latini rimane assodato un rapporto fra *res* e *verba* di uno a tre: *una essentia tres personae*. Non bisogna poi dimenticare che la critica valliana va inquadrata nel contesto del concilio di Firenze del 1438-1439, la cui ragione fondamentale, il tentativo dei greci di ricucire lo scisma, si dibatteva attorno alla questione del *Filioque*.

Nelle *Dialecticae disputationes* Valla affronta la questione del *Filioque* proprio in relazione alle dispute conciliari che vedevano greci e latini schierati su fronti opposti: i latini affermavano lo Spirito procedere sia dal Padre che dal Figlio, contro l'ortodossia greca che diceva lo Spirito procedere dal Padre per mezzo del Figlio. Al di là della evidente contraddizione dei latini, che in una prospettiva linguistico semantica della teologia trinitaria riducevano due dei tre aspetti ad una medesima funzione, il problema era più politico che linguistico, in quanto Roma voleva affermare, oltre al primato del papa rispetto alla autorità conciliare, il proprio diritto a decisioni autonome in campo dogmatico. La posizione di Valla, consapevole del problema della traduzione come confronto non solo tra linguaggi ma tra culture, denuncia sì la relatività storica di ogni terminologia – quindi anche le conseguenti formulazioni dogmatiche derivanti dalla terminologia teologica

¹ Cfr. ivi, pp. 167 e 237.

² Vedi AGOSTINO, *De Trinitate* xv, 26 e GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 21, 35.

trinitaria – ma le ambiguità di quella terminologia vengono in realtà addebitate al sostrato ontologico del linguaggio scolastico. Di conseguenza, Valla non riesce più «ad elaborare una nuova prospettiva teologica del mistero trinitario. Il rifiuto della ontologia aristotelica, l'intenso studio esegetico della Scrittura, la volontà di sostituire la *filosofia* con la *retorica*, di cui parlerà ampiamente nella prefazione al libro iv delle *Elegantiae*, mentre diventavano elementi fecondi in altre questioni della scienza teologica – come l'ecclesiologia, il problema della libertà e della predestinazione, la rivalutazione della Patristica e la stessa filologia biblica – falliscono invece completamente nell'ambito della teologia trinitaria».¹

Grazie allo studio di Camporeale, essenziale non solo per la presenza nell'opera valliana delle teorie quintiliane sul linguaggio ma anche per la relazione che l'umanista instaura fra retorica e teologia, l'unica via per una rinascita del pensiero cristiano, si comprende come, rispetto al mistero trinitario, e in ragione del suo metodo critico, Valla non riesca a dare apporti originali. È però nostro parere che il metodo filologico debba risultare sterile anche nel lavoro esegetico: se la sostituzione della filosofia con la retorica produce un approccio fallimentare alla teologia trinitaria, lo stesso fallimento dovrebbe necessariamente coinvolgere l'esegesi neotestamentaria, l'interpretazione cioè di quel testo che è a fondamento della teologia trinitaria.

Da un punto di vista linguistico tale fallimento, verificabile solo alla luce di una rigorosa analisi testuale, scaturisce dalla critica radicale operata da Valla nei riguardi della analogia e della polisemia. Una concezione poetica del linguaggio, qual è quella che sottende la sacra Scrittura, dove le parole si leggono sia in linea orizzontale che verticale e riflettono un molteplice spettro di accezioni, non rientra infatti nel modello linguistico codificato nelle *Elegantiae*, fulcro della intera opera letteraria di Valla, dal quale «viene escluso qualunque elemento possa essere fonte di indeterminatezza semantica, col rifiuto programmatico soprattutto di un riconoscimento di valore alla polisemia».² Se dunque è vero che la ricerca di una purezza linguistica (*latinitas*) e di una precisa scelta lessicale fondata sulla consuetudine esemplare degli antichi (*explanatio*), praticata come strumento di recupero culturale e approfondimento conoscitivo del latino classico o usata in ambito di linguaggi specifici come quello giuridico – vedi l'operazione retorico filologica che portò allo smascheramento della donazione di Costantino e che prevedeva «la comprensione e correlativa valutazione di una *res*» in base alla «verificazione o falsificazione dei *verba* che hanno quella medesima *res* come referente»³ –, trova nelle *Elegantiae* la sua più compiuta espressione metodologica; è pure vero che quella stessa ricerca, applicata al latino scritturale, a sua volta dipendente dal greco giudaico del Nuovo Testamento, appare inadeguata e impraticabile, anche perché l'analogia e la polisemia del linguaggio neotestamentario implicano una conoscenza dottrinale che Valla elude quasi per programma: «A mio parere,

¹ S. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, cit., p. 248.

² V. DE CAPRIO, *Elegantiae di Lorenzo Valla*, in *Letteratura Italiana, Le opere*, 1, Torino, 1992, p. 665.

³ S. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla e il De falso credita donatione*, in L. VALLA, *La falsa Donazione di Costantino*, Milano, 2001, p. 53.

se uno si pone a dissertare di teologia, poco importa se abbia una qualche dottrina; niente infatti esse giovano. Ma chi sia ignaro di eloquenza, costui mi sembra del tutto indegno di parlare di teologia».¹

È noto che nel criticare la teologia o la filosofia Valla si riferisce alla Scolastica, alla quale contrappone la Patristica, la cui cultura *retorica* era fonte e strumento della scienza sacra. Il principio di analogia, che lega le categorie aristoteliche così come erano state elaborate dalla Scolastica alle forme concettuali della Scrittura, fa da eco al principio di analogia dell'essere (*analogia entis*) di Tommaso, in base al quale esiste una distanza e al contempo un'appartenenza, una relazione, tra le creature e Dio, tra il molteplice e l'Uno. Si è detto che questi principi vengono rifiutati in modo radicale da Valla, ma preme sottolineare che oltre a confutare l'ermeneutica scolastica e la filosofia di Tommaso, la critica valliana inficia anche l'ermeneutica tradizionale dei quattro sensi di lettura, ossia lo strumento che più di ogni altro, al di là di una concezione ontologica del linguaggio, aveva permesso ai Padri della Chiesa e ai teologi dell'Alto Medioevo una corretta esegeti del testo biblico. Il Nuovo Testamento è un itinerario verticale, uno schema in cui l'indistruttibile unità della lingua divina si riflette continuamente nella molteplicità del linguaggio umano, il quale, nonostante sia soggetto a un inesorabile divenire, proprio grazie alla polisemia rimanda sempre a sensi ulteriori, che dal significato letterale permettono di risalire a quello anagogico e quindi al seme del Verbo e all'unità compiuta dell'essere. Nei testi scritturali si dovrebbe valutare una *res* in base ai *verba* che hanno quella medesima *res* come referente non tanto per dare una precisa dimensione semantica al linguaggio – non è questo il fine né della filologia né dell'esegeti – quanto per cogliere il linguaggio nel suo valore di 'passaggio': una appropriata correlazione tra *res* e *verba* è necessaria affinché si possa vivere nel linguaggio l'evento in cui si attua la relazione tra umano e divino. L'analogia non è una vaga proporzione, né la polisemia una semplice pluriletteralità, ma insieme esse indicano un modo di leggere / vedere che, fondato su un orientamento dottrinale della Scrittura, fa del linguaggio un riflesso dell'indicibile, un simbolo che traduce la tensione dell'uomo nel momento in cui vuole dire il suo essere altro. Dunque un'idea della *grammatica* opposta a tale orientamento – «ogni dottrina ha bisogno della grammatica, la grammatica di nessuna»² – non può che rendere bassa una lingua, e credere che una grammatica, nell'inteso classico di *litteratura*³ o in quello umanistico di *philologia* (amore per il *logos*), possa fare a meno di un sostegno dottrinale è semplicemente un errore; infatti, nonostante il metodo di Valla non sia certo riducibile all'eloquenza bensì ad un'arte della retorica seria e composita (ma anche la retorica di Valla meriterebbe un'attenta analisi), il suo pensiero teologico, nel separare la grammatica dalla dottrina, denuncia più una rottura che una rinnovata continuità nei riguardi della teologia e sembra inaugurare una lettura esclusivamente storica (letterale) dell'uomo nel mondo.

¹ L. VALLA, *In quartum librum Elegantiarum praefatio*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, 1952, p. 621.

² L. VALLA, *L'arte della grammatica*, a cura di P. Casciano, Fondazione Lorenzo Valla, 2000, p. 7.

³ Cfr. QUINTILIANO, *Inst. 2,1,4*.

L'opera di Lorenzo Valla si caratterizza quindi come umanesimo filologico, in quanto la sua indagine investe sia la letteratura classica sia la letteratura biblica greca e latina; ma nel caso di Valla mettere sullo stesso piano le *litterae humanae* e quelle *divinae* può generare un equivoco tanto sottile quanto importante. La letteratura ha in ogni sua opera un legame con le leggi del divenire, la si può sempre vedere nel suo aspetto storico o letterale, la si può sempre comparare a un'altra letteratura – non è questo il suo centro. Come per ogni forma, per ogni momento dell'essere che sia in se stesso compiuto, la letteratura vuol dire altro, non da ciò che dice, ma da ciò che significa il *dire* stesso. La letteratura è un passaggio, una relazione tra essere e divenire, e questa relazione si evidenzia al meglio nelle opere sacre o più in generale in quelle poetiche, dove la verticalità spiralica dei sensi di lettura assume dimensioni paradossali e la molteplicità semantica di ogni parola rimanda all'unità essenziale del linguaggio in modo quasi immediato. Si tratti di poesia o di prosa, in ogni opera la relazione tra essere e divenire si manifesta in proporzione alla misura poetica o qualitativa del linguaggio, cosa che accade in grado minore nelle opere in cui la misura prosastica o quantitativa è dominante o supera quella poetica. Nella speculazione delle *Elegantiae*, e ogni ricerca di Valla deve essere ricondotta a quest'opera, è quest'ultimo tipo di linguaggio a segnalare il riferimento e il modello delle *litterae humanae*: un linguaggio orizzontale che, riducendosi al rapporto tra *verba usitata* e *verba propria*, si struttura attorno a una perfetta specificità o, meglio, rigidità semantica delle parole. Poetica non è tanto una parola in sé quanto la relazione in cui vive, infatti Valla non esclude dalla sua indagine i poeti; «tuttavia, soprattutto a causa del ruolo della *explanatio*, questa dei poeti è nelle *Elegantiae* una presenza distorcente perché finalizzata alla selezione soprattutto di quei tratti del linguaggio poetico che l'allineano con quello prosastico, insomma che in qualche modo ne negano la poeticità (e si pensi anche al rifiuto della polisemia)».¹ Con le *litterae humanae*, nel senso valliano e prosastico del termine, è allora meno difficile ridurre ogni *res* a un unico *verbum* di quanto non lo sia con le *litterae divinae*, sacre o poetiche come dir si voglia.

Nell'opera di Valla il problematico rapporto tra filologia ed esegeti biblica non è dovuto a una limitata competenza rispetto al greco neotestamentario bensì a un metodo di studio inadeguato all'oggetto che indaga, alla analisi di un linguaggio poetico al massimo grado compiuta attraverso l'ottica di una dimensione esclusivamente storica e letterale della parola. La verifica del metodo filologico applicato all'esegeti dovrebbe però mettere in discussione non solo l'interpretazione esegetica ma il concetto stesso di *teologia umanistica*, in quanto l'Umanesimo è segno esatto del passaggio da una lettura teologica del mondo (Medioevo) a una filologica (età moderna), e in questo passaggio sta la sua forma, la sua realtà e il suo simbolo – il suo compimento. Se l'Umanesimo trova quindi la sua cifra caratteristica nella filologia, trova anche il suo limite nel momento in cui applica la filologia all'esegeti biblica; limite che si scopre evidente nel lavoro esegetico di Lorenzo Valla e che, a conti fatti, potrebbe capovolgere il *sacramentum* (*Elegantiae*) della lingua latina nel *sacrilegium* (*Collatio*) del linguaggio *tout court*.

¹ V. DE CAPRIO, *Elegantiae di Lorenzo Valla*, cit., p. 671.

MARGHERITA PALUMBO

IL ‘LODEVOLE ARTIFICIO’.
TRATTATI MNEMOTECNICI
NELLA BIBLIOTECA PRIVATA LEIBNIZIANA*

Lil profondo e costante interesse leibniziano per le tecniche della *ars memorativa* è testimoniato dai frequenti riferimenti che ricorrono sia nel carteggio sia nelle opere, e in particolare nei progetti enciclopedici, nelle riflessioni sulla ‘scientia docendi’ e negli scritti sulla scienza generale:

Scientia Generalis nihil aliud est quam Scientia de Cogitabili in universum quatenus tale est, quae non tantum complectitur Logicam hactenus receptam, sed et artem inveniendi, et Methodum seu modum disponendi, et Synthesin atque Analysis, et Didacticam, seu scientiam docendi; Gnostologiam quam vocant, Noologiam, Artem reminiscendi seu Mnemonicam, Artem characteristicam seu symbolicam, Artem combinatoriam, Artem Argutiarum, Grammaticam philosophicam; Artem Lullianam; Cabbalam sapientum, Magiam naturalem [...].¹

Una ulteriore e concreta conferma di tale interesse è offerta dall'esame dei fondi della biblioteca privata, confluita – alla sua morte il 14 novembre del 1716 – nella raccolta libraria della corte di Braunschweig-Lüneburg² (l'attuale Wilhelm Gott-

* La presente nota anticipa alcuni risultati della ricostruzione della ampia sezione dei *Libri philosophici* della biblioteca leibniziana, di prossima pubblicazione nella collana «Lessico Intellettuale Europeo» della casa editrice Olschki.

¹ G. W. LEIBNIZ, *Introductio ad Encyclopaediam arcanam, sive Initia et Specimina scientiae generalis* [1683-1685?], in G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe VI, *Philosophischen Schriften*, hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster (da ora in poi AA VI, seguito dal numero arabo del volume), 4, a, n. 82, p. 527. Cfr. inoltre il precedente *Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoria*, 15 (25) giugno 1679, AA VI, 4, a, n. 81, in cui l'*ars mnemonica* trova collocazione dopo la Grammatica e la Logica, «Tertia ars est Mnemonica, seu ars retinendi et in memoriam revocandi quae didicimus, quae ars multis elegantibus utitur compendiis et inventis, quorum aliquando usus esse potest in vita. In primis autem portio ejus, ars reminiscendi scilicet, excoli debet, cuius ope nobis in memoriam revocamus [illa] quibus opus habemus, et quae in memoria nostra latent, sed non succurrunt. Aliud enim est retinere, aliud reminisci, nam eorum quae retinemus non semper reminiscimur, nisi aliqua ratione admoneamur» (ivi, p. 345).

² Sulle vicende della biblioteca leibniziana, già ereditata dal nipote Simon Friedrich Löffler e da questi venduta alla corte di Hannover, cfr. HEINRICH LACKMANN, *Der Erbschaftsstreit um Leibniz' Privatbibliothek*, «*Studia Leibnitiana*», 1, 1969, pp. 126-136; MARGHERITA PALUMBO, *Leibniz e la res bibliotecaria. Bibliografie, historiae literariae e cataloghi nella biblioteca privata leibniziana*, Roma, Bulzoni, 1993, pp. 31-37. Le prime ricerche sui libri appartenuti a Leibniz furono avviate da ALBERT HEINEKAMP nel 1968, con l'ancora inedita dissertazione, presentata al Bibliothekar-Lehrinstitut di Köln, *Leibniz' Privatbibliothek in der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover. Mit einem Titelverzeichnis der Abteilung A (Jura) und D (Philosophia Practica)*.

fried Leibniz Bibliothek di Hannover) e di cui lo stesso filosofo era stato responsabile dal 1676 al 1716. Tali fondi sono ricostruibili grazie ai due inventari che ne sono conservati, il *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*,¹ e la *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher*.² Sono infatti numerose le registrazioni relative a trattati mnemotecnici, i cui esemplari corrispondenti sono, in molti casi, ancora individuabili nei fondi della biblioteca hannoverana. Il parallelo esame del vastissimo carteggio, nonché delle centinaia di conti, elenchi di libri e *excerpta* da cataloghi di vendita conservati tra le carte dell'archivio storico della biblioteca hannoverana,³ consente, inoltre, di tracciare una mappa degli acquisti che testimonia la continuità con la quale Leibniz esplorò il mercato librario alla ricerca di *autores mnemonici*,⁴ e della esposizione di quelli *artificia mnemonica* che sono senza dubbio tra i «plus beaux échantillons de la force de l'esprit humain».⁵

Gli inventari della biblioteca privata permettono in primo luogo di documentare non solo la conoscenza, ma anche il diretto possesso da parte di Leibniz del-

¹ Il *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'* – redatto nell'inverno del 1717 e già conservato tra gli antichi *Bibliotheksakten* della Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek (da ora in poi: GWLB), con segnatura *Bibliotheksakten A 8 (Acta der Leibnizschen Erben Fr. Löffler zu Probstheida 1717-1725)* – è stato recentemente depositato presso il Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv di Hannover. L'inventario, che riporta le registrazioni relative a 5056 volumi, molti dei quali miscellanei, è composto di un totale di 126 carte in folio, con doppia numerazione. La prima sequenza di carte (cc.1r-93v) comprende le indicazioni, spesso sommarie, relative ai volumi rinvenuti negli scaffali della biblioteca leibniziana vera e propria; la seconda sequenza (cc. 1r-33v) riporta i titoli dei cosiddetti 'dubia' o 'dubiosa', ovvero tutti quei libri a proposito dei quali non fu possibile, pur se rinvenuti nei diversi ambienti dell'appartamento occupato da Leibniz, stabilire con certezza se gli fossero effettivamente appartenuti, o se provenissero dalla biblioteca di corte, ospitata nello stesso edificio. La ricostruzione finora effettuata della raccolta ha però dimostrato che la maggior parte dei titoli indicati nell'inventario come 'dubia' è da riferire in realtà al possesso leibniziano.

² La *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher* – inventario individuato anch'esso nel Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv (Dep. 103 xxxv, Nr. 3) – elenca, in 33 carte n.n. in folio, le registrazioni di 1.099 volumi che il filosofo conservava presso l'altra biblioteca di cui fu responsabile, la Bibliotheca Augusta di Wolfenbüttel, l'odierna Herzog August Bibliothek.

³ Anche tale materiale documentario, al quale abbiamo fatto ampio riferimento nelle nostre precedenti ricerche sulla raccolta libraria leibniziana e già conservato tra gli antichi *Bibliotheksakten* della GWLB, è attualmente depositato presso il Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv di Hannover.

⁴ L'indagine condotta sui trattati mnemotecnici conservati nella biblioteca leibniziana conferma pienamente quanto ha osservato PAOLO ROSSI, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960 (Bologna, Il Mulino, 2000) a proposito della conoscenza che il filosofo aveva di tale trattatistica: «i numerosi riferimenti di Leibniz alla memoria e alla mnemotecnica nascono non tanto, come si è fin qui creduto, dalla lettura delle confuse pagine del Kircher, ma dalla conoscenza effettiva e dettagliata di alcuni testi di arte mnemonica [...] ben noti e celebrati nella cultura del Seicento».

⁵ Leibniz al principe ereditario Ferdinando di Toscana, Hannover, 21/31 luglio 1699, in G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe I: *Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel*. Hrsg. von dem Leibniz-Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek, Berlin, Akademie Verlag, 1923 - (da ora in poi: AA I, seguito dal numero arabo del volume), 17, p. 361.

le principali fonti classiche dell'arte mnemonica, il *De memoria et reminiscentia* di Aristotele, nell'edizione curata da Ermolao Barbaro,¹ il *De Oratore* di Cicerone,² il *De institutione oratoria* di Quintiliano,³ e infine la pseudo-ciceroniana *Rhetorica ad Herennium* – probabilmente nell'edizione stampata a Colonia nel 1617.⁴ Leibniz possedeva inoltre una edizione cinquecentesca della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, in cui è compresa una diffusa trattazione della memoria, destinata anche a diffusione autonoma.⁵

Ampiamente rappresentata è la trattatistica rinascimentale, il che dimostra anche la vasta e duratura fortuna di testi come la *Phoenix* di Pietro Tommai, impressa originariamente nel 1491 e di cui Leibniz conservava l'edizione del 1608,⁶ e il

¹ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 21v, n. 519, «Paraphrasis Themistii in Aristotelis libros quosd. - 4.», a cui corrisponde la *Paraphrasis Themistii Peripatetici acutissimi in Aristotelis Posteriora, & Physica. In libros item de Anima, Memoria & Reminiscentia, Somno & Vigilia, Insomnijs, & Divinatione per somnum*. Hermolao Barbaro Patrio Veneto interprete, Basileae, apud Hieronymum Curionem, 1545 (GWLB: P-A 1527). È da segnalare che l'esame dell'antico catalogo sistematico della biblioteca della corte di Hannover – redatto intorno al 1725, successivamente quindi alla incorporazione dei libri leibniziani – registra l'ulteriore presenza dell'edizione stampata a Basilea nel 1533, oggi non più conservata.

² *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 24r, n. 624, «Tullius de Oratore - F-». La mancanza di note tipografiche non consente alcuna precisa identificazione dell'edizione posseduta da Leibniz, e gli esemplari delle diverse edizioni in formato *in folio* in attuale possesso della GWLB – tra cui la veneziana del 1501 (Le 7017) e la parigina del 1513 (Le 7079) – non offrono alcun indizio in tal senso.

³ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 35v, n. 142, «Fabii Quintilianni: Institutionum Oratoriae. Libri XII. 8.», a cui corrisponde probabilmente: *Fabii Quintilianni Rhetori clarissimi, Oratoriarum institutionum libri XII. Doctissimorum virorum, Ioachimi Camerarij, Ioannis Sichardi, aliorumque opera ac studio partim ex meliorum codicum collatione restituti sibi, partim annotationibus illustrati. Quibus sparsim quoque adiecimus Gul. Philandri Castilionei castigationes*, Basileae, per Nicolaum Bryling, 1548 (GWLB: Le 722). Nel volume segue, sempre di Quintiliano, il *Declamationum liber* (Basilea, 1549). Del *De institutione oratoria* la GWLB conserva oggi anche l'edizione ginevrina del 1591, proveniente però dalla biblioteca del naturalista amburghese Martin Fogel, acquistata nel 1678 da Leibniz per la raccolta di corte, e il cui relativo esemplare non è quindi riferibile al possesso leibniziano. Successiva alla morte di Leibniz è poi l'acquisizione della edizione stampata a Basilea nel 1561, pervenuta nel 1729 con i fondi della ricca raccolta libraria di Gerhard Wolter Molanus, abate di Loccum.

⁴ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 35v, n. 143, «Incerti Auctoris Rheticorum libri IV - 8», e il corrispondente volume con segnatura Le 109 che si apre con l'edizione della *Rhetorica ad Herennium* stampata a Colonia nel 1617, e la cui intitolazione – *Incerti Auctoris rhetoricorum ad C. Herennium Libri IV* – corrisponde alle indicazioni fornite dall'inventario (GWLB: Le 109). Sul frontespizio della *Rhetorica ad Herennium* era presente una nota di possesso, oggi erasa. Della *Rhetorica ad Herennium* la GWLB possiede inoltre l'edizione aldina del 1521, proveniente dalla biblioteca di G. W. Molanus, e quella più tarda, stampata a Venezia nel 1569, appartenuta a Jakob Burckhard, la cui raccolta libraria fu acquistata nel 1753.

⁵ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 42r, n. 55, «Thomae Summa totius Theol. Col. 1540 fol.». La GWLB non possiede più alcun esemplare corrispondente dell'edizione della *Summa theologiae* impressa a Colonia nell'officina di Anton Hierat nel 1540.

⁶ Pietro TOMMAI, *Phoenix, sive ad artificialem memoriam comparandam brevis quidem et facilis... introductio*, Coloniae, apud Conradum Butgenium, 1608. L'edizione è conservata oggi

Congestorium artificiosae memoriae del domenicano Johann Romberch, opera – così si legge sul frontespizio – di grande utilità «theologis, predictoribus, confessori- bus, juristis, iudicibus, procuratoribus, advocatis, notariis, medicis, philosophis, artium liberalium professoribus», e di cui era presente, nella biblioteca leibniziana, l’edizione originaria del 1520, oggi di grande rarità.¹ Il *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der ‘Dubia’* attesta, inoltre, il possesso del *De memoria augen- da, reparanda, conservanda* del medico bergamasco Guglielmo Grataroli,² nonché del *Simonides redivivus* di Adam Brux, pubblicato a Lipsia nel 1610,³ e di cui sono conservate, tra i manoscritti leibniziani, le note di lettura, databili all’inizio degli anni ’80.⁴ Non manca la *Nuova invenzione del ricordarsi* di Girolamo Marafioti, presente sia nella traduzione italiana data alle stampe a Venezia nel 1602, sia nella originaria versione latina inclusa nella diffusa silloge *Variorum de arte memoriae*

solo all’interno di un volume miscellaneo che si apre con il *Gazophylacium artis memoriae* di Lambert Thomas Schenkel (GWL: Nm-A 705), corrispondente con ogni probabilità alla registrazione del *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der ‘Dubia’*, c. 35v, n. 156, «Schenke- lii Gazophylacium artis memoriae - 8». Cfr. più avanti, p. 573, nota. 5.

¹ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der ‘Dubia’*, c. 35v, n. 133, P. Romberch de Kyrspe *Congestorium artificiose Memorie. etc. alt - 8*: *Congestorium artificiose memorie V.P.F. Joannis Romberch de Kyrspe... omni de memoria preceptione aggregatim complectens*, impressum Venetijs, in edibus Georgij de Rusconibus, 1520 (GWL: Nm-A 685). Leibniz acquistò il volume dopo il 1680, anno della lettura delle opere mnemotecniche di Thomas Lambert Schenkel, «Citat Schenckelius quendam R.P. Joh. Romberch Theol. Professorem, qui anno 1520 de arte memoriae scripsit» (*Schenckelii Methodus latinam lingua discendi et ars memoriae*, [1680-1682], a, vi, 4, b, n. 232, p. 1114; cfr. *infra*). Le note leibniziane si riferiscono a Th. L. SCHENKEL, *Methodus sive declaratio quomodo Latina lingua sex mensium spatio... ab adolescentibus... possit addisci. His subjungitur brevis Tractatus de utilitatibus et effectibus artis memoriae summa digni admiratione*, dato alle stampe a Strasburgo nel 1619.

² *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der ‘Dubia’*, c. 16v, n. 316, «Guil. Grataroli de Memoria reparanda, augenda etc 8». La GWLB non possiede più alcun esemplare del trattato di Grataroli, la cui prima edizione fu data alle stampe a Zurigo nel 1553, per poi essere più volte riproposta.

³ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der ‘Dubia’*, c. 35v, n. 154, «Ad. Bruxii Simonides redivivus - 4», a cui corrisponde: *Simonides redivivus, sive ars memoriae, et oblivionis... tabulis expressa. Authore Adamo Bruxio Sprotta-Silesio, doctore, et medico Halensi, apud Saxones. Cui accessit Nomenclator mnemonicus, ejusdem authoris*, Lipsiae, impensis Thome Schureri, im- primebat Valentin Am Ende, 1610 (GWL: Nm-A 132). L’esemplare descritto non è comunque riferibile al possesso leibniziano, perché contenuto in un volume miscellaneo in cui è visibile la nota di possesso del già ricordato Martin Fogel. Nell’antico catalogo sistematico della GWLB è ancora presente la registrazione relativa a un esemplare autonomo del *Simonides redivivus*, con ogni probabilità di provenienza leibniziana, ma oggi smarrito.

⁴ Aus Adam Bruxius, *Simonides Redivivus*, [1680-1682?], AA VI, 4, b, n. 231, pp. 1094-1096, e in cui non mancano riferimenti a altri autori, in particolare «Joh. Ravennas, Marafiotus, Schenckelius. Subjectus est libro Bruxii *Nomenclator mnemonicus seu Index Alphabeticus rerum figurabilium tam nominum quam verborum*. Saepe discipuli una voce a praeceptore suggesta omnium recordantur. De mnemonicis Muret lib. 3. *variarum lectionum*» (ivi, p. 1094). Oltre a Tommai, Marafioti, Schenkel e Brux, Leibniz cita anche i diffusi *Variarum lectionum libri xv* di Marc Antoine Muret, di cui oggi la GWLB possiede solo l’edizione stampata a Anversa nel 1587, e proveniente dalla biblioteca di J. Burckhard.

tractatus sex,¹ il cui titolo figura nell'elenco di libri che Leibniz – in occasione della vendita della raccolta libraria della sua famiglia, svoltasi a Lipsia nel 1684 – dichiara di voler «libenter mihi servare».² La raccolta, impressa nel 1678, comprende oltre al *De arte reminiscientia* di Marafioti, scritti mnemotecnici di Johann Magirus, Johann Spangenberg, Francesco Martino Ravelli, Johann Willis e Lambert Thomas Schenkel,³ autore quest'ultimo particolarmente apprezzato da Leibniz, come testimoniano gli ampi *excerpta* di sua mano.⁴ Di Schenkel erano inoltre presenti negli scaffali della biblioteca privata il *Gazophylacium artis memoriae* del 1609,⁵ e la *Memoria artificialis*, apparsa a Colonia nel 1643.⁶ Non manca infine un

¹ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 35v, n. 155, «Marafioti nuova invenzione del ricordarsi». Cfr. *Nova inventione et arte del ricordarsi, per luoghi, & imagini; & per segni, & figure poste nelle mani.* del R.P.F. Girolamo Marafioti da Polistene di Calabria, *Theol. dell'Ord. de' Minori dell'Osservanza. Opera dilettevole, & vtile à tutti gli studiosi di lettere, & principalmente à gli Oratori, Predicatori, & a' Scholari che si affaticano di ascendere alla dignità del Dottorato.* Tradotta di Latino in lingua Italiana, da D. Theseo Mansueti da Urbino, in Vinegia, presso Giovan Battista Bertoni, 1602 (GWLB: Nm-A 504).

² Leibniz a Johann Friedrich Leibniz, Hannover, 16 (26) dicembre 1684, AA I, 4, p. 681, «nunc Hanoveram reversus mitto ex indice librorum meorum excerptos quos libenter mihi servare velint». Nell'elenco allegato, tra i *Philol. in 8°*, è presente l'indicazione del titolo «*Varii de Memoria Artif.*».

³ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 35v, n. 153, «*De Arte memoriae variorum - 8*». Cfr. *Variorum de arte memoriae tractatus sex: Omnibus cujuscunque status aut conditionis hominibus, praecipue vero literarum Studiosis, Oratoribus, Theologis, Jurisperitis, atque iis, qui ad Doctoratus apicem ascendere satagunt, maxime utiles & necessarii. Quorum nomina aversa pagina indicabit*, Francofurti & Lipsiae, apud Joh. Henr. Ellingerum, 1678 (GWLB: Nm-A 893). Questo il contenuto, come indicato sul verso del frontespizio: *Gazophylacium artis memoriae, in quo duobus libris omnia & singula ea, quae ad absolutam hujus cognitionem inserviunt, recondita habentur... Compendiose absoluteque & collectum, & illustratum per Lambertum Schenckelium, Dulcivium. His accesserunt de eadem arte memoriae adhuc V. Opuscula: quorum I. Johannis Austriaci, 2. Hieronymi Marafioti, 3. Joh. Spangenbergi, Herd. 4. Fr. Mart. Ravellini, 5. Joannis Willistii.*

⁴ Schenckelit *Methodus latinam linguam discendi et ars memoriae*, AA VI, 4, b, pp. 1097-1111.

⁵ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 35v, n. 156, «*Schenckelii Gazophylacium artis memoriae - 8*»: *Gazophylacium artis memoriae, in quo duobus libris, omnia et singula ea quae ab absolutam hujus cognitionem inserviunt, recondita habentur... His accesserunt de eadem arte memoriae adhuc 3. Opuscula: quorum I. Ioanni Austriaci, 2. Hieronymi Marafioti, 3. Ioh. Sp. Herd., Argentorati, excudebat Antonius Bertramus, 1609* (GWLB: Nm-A 705). Gli opuscoli inseriti nel *Gazophylacium* sono gli *Erotemata de arte memoriae* di J. Spangenberg – già dato alle stampe originariamente nel 1539 con il titolo di *Artificiosae memoriae libellus* –, il *De arte reminiscientia* di G. Marafioti e il *De memoria artificiosa* di J. Magirus. Nel volume sono poi legati gli esemplari delle *Trigae canonicae* di Johann Heinrich Alsted (Francofurti, 1612), della *Phoenix* di Pietro Ravennate (cfr. *supra*, p. 571, nota 6) e infine della *Rhetorica ecclesiastica* di Francesco Panigarola (Coloniae, 1605). Le annotazioni visibili nei piatti interni della legatura non sono di mano leibniziana.

⁶ Il volume, conservato dalla GWLB con segnatura P-A 1089, è registrato sommariamente alla c. 67r, n. 432, del *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'* con la sola indicazione «*Joh. Seb. Milter --- Paedia etc. 12°*», si apre con la *Paedia, Das ist: Unvorgreifliches, und wolgemeintes Bedencken, von der Erziehung und Unterweisung der Kinder* di Johann Sebastian Mitternacht (Leipzig, 1657), a cui seguono scritti didattici e logici di diversi autori, per chiudersi con l'esemplare della *Memoria artificialis... omnibus litterarum et sapientiae amantibus luci*

esemplare dello *Schenkelius detectus*, opera con la quale Jan Paëpp compie un vero e proprio plagio dell'*ars memorativa* del maestro.¹

Molto nutrito è il panorama degli autori del xvii secolo che alla *ars memoriae* dedicarono trattati autonomi, o parti consistenti di opere di carattere più generale. Di Bernardus de Lavihneta Leibniz conservava l'edizione del 1612 degli *Opera omnia quibus tradidit artis Raymundi Lullii compendiosam explicationem, et eiusdem applicationem*, con una ampia appendice dedicata alle tecniche memorative.² Curatore dell'edizione è Johann Heinrich Alsted, del quale ricordiamo – per l'ampia trattazione dell'arte memorativa – il *Theatrum scholasticum* di cui gli inventari attestano il possesso di due esemplari,³ l'*Orator sex libris informatus*,⁴ il *Consiliarius*

donata, una cum clavicula illam legendi, modum aperiente, Arnoldi Backhusij Lubecensis, Coloniae Agrippinae, apud Wilhelmm Friessem, 1643.

¹ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 92r, n. 1126, «Autores quidam de arte peregrinandi; Memoria artificialis A.I.A.P.G. Lugd. 1616. 12.», a cui corrisponde il volume individuato nella GWLB dalla segnatura E-A 14 che comprende – oltre la silloge apodemica *De arte peregrinandi Libri II* (Noribergae, 1601) – anche un esemplare dello *Schenkelius detectus: seu, memoria artificialis hactenus occultata, ac a multis quam diu desiderata: Nunc primum in gratiam optimarum artium, ac sapientiae studiosorum luce donata. A' I.A.P.G.S.P.D. Hanc artem Principes & alij nobiles, cum Ecclesiastici, tum seculares addidicerunt, exercuerunt, & mirifice probarunt, Lugduni, apud Bartholomaeum Vincentium, 1617.*

² *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 91r, n. 1192, «Bernhardi da Lavineta Opera Col. 1612. 8.». Cfr. BERNARDUS DE LAVINHETA, *Opera omnia quibus tradidit artis Raymundi Lullii compendiosam explicationem, et eiusdem applicationem ad I. Logica. II. Rhetorica. III. Physica. IV. Mathematica. V. Mechanica. VI. Medica. VII. Metaphysica. VIII. Theologica. IX. Ethica. X. Iuridica. XI. Problematica*. Edente Johanne Henrico Alstedio, Coloniae, sumptibus Lazari Zetzneri, 1612. L'unico esemplare oggi conservato dalla GWLB reca la nota di possesso di G. W. Molanus. Una possibile traccia del destino del volume già appartenuto a Leibniz è presente nell'elenco dei volumi – per lo più 'doublette' – che nel 1734 furono destinati alla neofondata biblioteca della Università di Göttingen, *Catalogus Librorum, qui, quod in Bibliotheca Buloviana desiderari dicuntur, Potentissimi conditoris munificentia Academiae destinantur*, tra *Libri Philosophici in 8°*, n. 1111, «Bernhard de Lavineta opera omnia quibus tradidit Artis Raymundi Lullii compendiosam explicationem et applicationem, edente J.H. Alstedio. Colon. 612». L'esemplare in attuale possesso della Niedersächsische Universitäts- und Staatsbibliothek di Göttingen, con segnatura 8° Phil. I. 920, non presenta, però, caratteristiche che possano far risalire con sicurezza alla raccolta libraria leibniziana. Anche il *Catalogus Librorum, qui, quod in Bibliotheca Buloviana desiderari dicuntur*, già conservato, in una duplice, e non sempre corrispondente copia tra i *Bibliotheksakten* della GWLB, V. 5, e V. 89, è stato depositato presso il Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv di Hannover.

³ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 66r, n. 400, «Joh. Henr. Alstedi Theatrum Scholasticum. Baldassari Theodor. Res Virgiliana. Frid. Pape Poesis sacra. 8°», in riferimento a un volume miscellaneo la cui composizione interna corrisponde esattamente alle indicazioni dell'inventario (GWLB: P-A 29). Cfr. inoltre nella *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher, Libri in octavo*, n. 54, «Joh. Henr. Alstedi Theatrum Scholasticum. Herborn. 1610. 2. Ej. Philosophia restituta. 3. Panacea Philosophica. ibid.», e il corrispondente volume conservato dalla GWLB con segnatura P-A 28, che conserva al suo interno, come la precedente miscellanea, un esemplare dell'opera di Alsted *Theatrum scholasticum in quo consiliarius philosophicus proponit & exponit. I. Systema & gymnasium mnemonicum... II. Gymnasium logicum... III. Systema & gymnasium oratoricum...*, Herbornae Nassoviorum, 1610.

⁴ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 92v, n. 1257, «Alsted orator

academicus.¹ Del filosofo di Herborn, Leibniz cita inoltre in alcuni suoi scritti il *Systema mnemonicum*, ma la registrazione del titolo non è presente negli inventari,² mentre vi è stato possibile rinvenire quella relativa al trattato *Via ad scientias et artes* di Jan Caecilius Frey, inserito – come Alsted – tra gli *autores mnemonici* nella *Nova Methodus discendaeque Jurisprudentiae* del 1669.³

La continuità dell'interesse leibniziano è inoltre testimoniata dalla presenza negli inventari di alcuni trattati mnemotecnici dati alle stampe negli ultimi anni del XVII secolo, come la *Kunst aller Künsten* di Johann Justus Winckelmann, apparsa nel 1692 sotto lo pseudonimo di Stanislaus Mink,⁴ e la *Ars memoriae* pubblicata nel

12». Cfr. JOHANN HEINRICH ALSTED, *Orator, sex libris informatus: in quorum I. Praecognita. II. Oratoria communis. III. Epistolica. IV. Methodus Eloquentiae. V. Critica. VI. Rhetorica ecclesiastica. Accedit consilium de locis communibus recte adornandis.* Editio tertia, Herbornae Nassoviorum. 1616 (GWLB: La 12).

¹ Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia', c. 63v, n. 298, «Consiliarius Academicus. 4°». Del *Consiliarius academicus et scholasticus, id est methodus formandorum studiorum* la GWLB conserva oggi le edizioni stampate a Strasburgo nel 1610 e nel 1627, in entrambi i casi in volumi miscellanei (GWLB: P-A 26 e P-A 426).

² Un esemplare dell'opera di Alsted era comunque presente nella biblioteca della corte di Hannover già prima dell'arrivo di Leibniz nel 1676, come risulta dalla registrazione del titolo nell'*Inventarium bibliothecae serenissimi Principis ac Domini DNI Johannis Friderici*, allestito nel 1675 dall'allora bibliotecario Tobias Fleischer. Cfr. J. H. ALSTED, *Systema mnemonicum duplex. I. Minus, succincto praeceptorum ordine quatuor libris adornatum. II. Maius, pleniore praeceptorum methodo, & commentariis scriptis ad praeceptorem illustrationem adornatum septem libris. In quibus artis memorativaes praecepta plene & methodice traduntur & tota simul ratio docendi, discendi, scholas aperiendi, adeo modus studendi solide explicatur*, edizione stampata a Francoforte nel 1610 da Zacharias Palthenius. (GWLB: P-A 27)

³ Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia', c. 92v, n. 1256, «Jan. Caec. Frey Via ad duas scientias. Heidelb. 1629. 12», a cui corrisponde *Via Iani Caecili Frey ad divas scientias, artesque, linguarum notitiam; sermones extemporeos, nova, & expeditissima*, Heidelbergae, excudebat David Fuchs, imp. Wilhelmi Fizters, 1619 (GWLB: P-A 573). Segue nel volume l'esemplare di una altra opera di Frey, *Mens, hic prima humanae sapientiae fundamenta axiomata astruuntur, negantur, distinguuntur* (Heidelbergae, 1629). Cfr. quanto scrive Leibniz nella *Nova Methodus discendaeque Jurisprudentiae* (1669), AA VI, 1, pp. 278-279, «Item dispositiones rerum per cellulas, in obvia conclavis parte, et reliquiae in certa loca distributiones, de quibus Autores Mnemonici consuluntur, in primis Joh. Henr. Alstedius in *Thesauro Mnemonico*, et Janus Caecilius Frey, in *via ad scientias et artes*». L'opera di Frey è citata anche nello scritto databile al 1686 *Guilielmi Pacidii Plus Ultra. Ad praefactionem et partitionem*, AA VI, 4, a, p. 683.

⁴ Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia', c. 7r (2. numerazione), n. 318, «Minks Kunst aller Künste - 4», Stanislaus Mink von Weinsheun *Dreyfache Kunst-Schnur/ I. Kunst aller Künsten. Wie alle Künste und Wissenschaften in dem Alphabet begriffen, und wie dieselbe durch Sympatische Harmonie, vermittelst deren vielfältigen Versetzung, uns in allen Wissenschaften unterrichten... II. Proteus. Welcher gestalt man durch eine unglaubliche Lust=nützliche Sympathische Lehr=Art in kurzer Zeit ohne Müh einen Latein= und Französischen Brief nach richtigen Sprach=Sätzen schreiben, auch wie man verborgene Briefe einander zuschicken... III. Eine unglaubliche lustige Lehr=Art in gar kurzer Zeit / durch Versetzung der einsylbigen Wörter / ohne Müh Deutsche und Lateinische Vers zumachen, mit allerhand beygesetzten Kunst=Versen, auch Deutsche und Lateinische Wörter vor sich und in einem Spiegel hinter sich und rückwerts in gleichformigen Verstand lesen zukönnen*, Franckfurt und Leipzig, Philip Gottfried Saurman, 1692 (GWLB: P-A 1651).

1696 da Samuel Dieterich.¹ Pur registrato nella sezione dei cosiddetti *dubia*, proviene sicuramente dalla biblioteca privata un volume miscellaneo di grossa mole che comprende, al suo interno, una ventina di dissertazioni e brevi trattati filosofici,² alcuni dei quali caratterizzati da dediche a Leibniz, dalla sua rarissima nota di possesso o da annotazione marginali di sua mano. Tra questi il *Memoriae artificiosae decalogus* di Ernst Herseler,³ edito nel 1699 e sul cui frontespizio Leibniz ha annotato «*idem Astrologus*», in riferimento al *Novus tractatus astro-physicus*, dato alle stampe da Herseler nel 1706. Non mancano, inoltre, edizioni di difficile reperimento sul mercato tedesco. Nel 1706 Leibniz acquistò – in occasione dell'asta parigina della biblioteca di Louis Emery Bigot⁴ – un esemplare de *El felix de Minerva, arte de memoria* di Juan de Avecedo,⁵ e del tutto inusuale è – nel panorama delle raccolte librarie della Germania del tempo – la presenza nel *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'* della registrazione relativa all'*Ars notoria* di Robert Turner, opera che illustra «the cabalistical key of magical operations, the liberal sciences, divine revelation, and the art of memory».⁶ Riferibile al possesso leibniziano – malgrado il titolo non sia, in questo caso, registrato negli inventari – è il raro trattato in lingua olandese di Hermann Follinus *Physionomia, oste Men-*

¹ *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 9r (2. numerazione), n. 606, «Anhalts ars memoriae - 8». L'esemplare corrispondente della *Ars memoriae nova et expedita* (Hamburg, 1696), è conservato con segnatura Nm-A 224. La legatura del volume è alla francese, tipica degli esemplari corrispondenti alle registrazioni inserite, nell'inventario, nella sezione dei *dubia*.

² *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 10r (2. numerazione), n. 34, «Varia ad Logicam et Rheticam spectantia - 4». Il volume corrispondente è conservato dalla GWLB con segnatura Leibn. Marg. 42. Molti degli autori delle opere contenute nel volume – ad esempio, Christian Juncker, Sebastian Kortholt e Andreas Rüdiger – furono in corrispondenza con lo stesso Leibniz.

³ ERNST HERSELER, *Memoriae artificiosae decalogus sive decem duntaxat loca omni memoriae in omni scibili satisfacientia proposita*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Auctoris, & typis Petri Theodori Hulden, 1699 (GWLB: Leibn. Marg. 42/11).

⁴ Cfr. il catalogo di vendita *Bibliotheca Bigotiana. Seu Catalogus librorum, quos (dum viverent) summa cura & industria, ingentique sumptu concesserent Viri Clarissimi DD. uterque Joannes, Nicolaus, & Lud. Emericus Bigotii, Domini de Sommesnil & de Cleuville, alter Praetor, alii Senatores Rothomagenses... Horum fiet auctio die I mensis Julii 1706. & seqq. A prima pomeridiana ad vesperam, Parisiis in Regia Gervasiana, via Foenea: vulgo College de M^r. Gervais ruë du Foin, Parisiis, apud Joannem Boudot, Carolum Osmont, Gabrielem Martin, 1706.*

⁵ *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher, Libri in quarto*, n. 30, «*El Felix de Minerva* de Don Juan Velazquez. en Madrid 1626», in riferimento al *El felix de Minerva, y arte de memoria que enseña sin maestro a aprehender y retener* di Juan Velazquez de Azevedo, stampato a Madrid, presso l'officina di Juan Gonzalez, nel 1626 e conservato dalla GWLB con segnatura Nm-A 814. All'interno della legatura è ancora presente l'ex-libris della famiglia Bigot.

⁶ *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher, Libri in 12°*, n. 82, «*No-tory art of Solomon Schewing the Cabalistical key of Magical operation etc*, London 1657», in riferimento all'opera di ROBERT TURNER, *Ars notoria. The notory art of Solomon, shewing the cabalistical key of magical operations, the liberal sciences, divine revelation, and the art of memory. Whereunto is added an astrological cathechism, fully demonstrating the art of judicial astrology*, London, printed by J. Cottrel, 1657. La GWLB non possiede più alcun esemplare dell'opera.

schen-Kenner, che comprende una ampia trattazione dell'arte della memoria e il cui esemplare proviene dalla biblioteca di Jan van Broekhuizen, venduta all'asta a Amsterdam nel 1708.¹

Negli inventari della biblioteca leibniziana sono inoltre riportati i titoli di un cospicuo numero di *memorialia* o *libelli memoriales*, *tabulae*, raccolte di *loci communes*, e altri 'memoriae subsidia',² un genere editoriale estremamente diffuso nel xvii secolo, data la loro indiscussa utilità – grazie alla applicazione di tecniche memorative – nello studio della testo biblico, del diritto, della storia, o nella pratica oratoria, come lo stesso Leibniz annota nei suoi ampi *excerpta* dalla già ricordata *Ars memoriae* di Schenkel.³

Ci limitiamo qui a segnalare, in ambito giuridico, il diffuso *Memorale* di Georg Bucksulber,⁴ e il *Memorale institutionum juris* di Johann Buno, i cui esemplari corrispondenti sono andati perduti – insieme alla gran parte dell'antico fondo giuridico della biblioteca hannoverana – durante l'ultimo conflitto mondiale.⁵ Di Buno – autore particolarmente prolifico proprio nella produzione di manuali didattici – Leibniz conservava inoltre la *Tabularum Mnemonicarum simulacris* &

¹ Cfr. *Catalogus bibliothecae viri celeberrimi Jani Broukhusii cui, caetera in omni genere instructissimae, nihil cumprimis deesse videtur quod politiores litteras atque poesin spectat*, Amstelodami, officina Wetsteniana, 1708, nella sezione *Mathematici & militares*. In octavo, p. 173, n. 1808, «Follini Menschen-Kenner en memory-konst / Haarl. 1613». Cfr. anche il relativo conto inviato a Leibniz dal libraio Christian Petzhold, con l'indicazione, «Math. 8°. 1808. Follini menschen-Kenner - 1: 4» (GWLB, *Bibliotheksakten A 1/a*, c. 273r; ora presso il Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv di Hannover). Per quanto riguarda il volume acquistato in tale occasione cfr. l'esemplare corrispondente: *Physiognomia, Oste mencshen-kenner [sic]: Midtsgaders Simonides, Ofte die memori-const... Haerlem, by Adriaen Rooman, voor Daniel de Keysler, 1613.* La seconda parte, interamente dedicata all'*ars memoriae*, è introdotta dalla intitolazione: *Simonides, Ofte die Memori-Const, Wiens werckinghe Met vaste redenen / en oorsaken is bevesticht... Tot behulp aller Studenten / Wijsgierighen / Liefhebberen / welche die memorietracht nooddich hebben, Saligh Zijn die Consten, als die Constenaers alleen van haer oordeelen* (GWLB: Nm-A 267).

² Cfr. a questo proposito le osservazioni di J. H. ALSTED, *Orator, sex libis informatus*, cit., circa i *loci communes*, definiti «memoriae subsidium & signum repraesentantium» (p. 20), e sulla distinzione tra 'memoria naturalis' e 'memoria subsidiaria' (ivi, pp. 20-21.).

³ Cfr. *Schenckelii Methodus latinam linguam discendi et ars memoriae*, cit.

⁴ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 7v, n. 310, «Bucksulberi *Memorale juridicum* - 12». Cfr. a tale proposito quanto scrive Leibniz nella *Nova Methodus descendae docendaeque Jurisprudentiae*, AA VI, 1, p. 326, «Didactica Juridica est haec quam nunc scribimus, in qua Methodus disponendi, docendi, discendi Juris explicatur, quo pertinent variorum reperta mnemonicā vel per versus v.g. *Memorale Juridicum Bucksylberi* vel per figurā picturasque, quidam virginem commenti sunt vario ornatū, per cujus laciniās et mundū muliebrem Tituli Juris concordantes justo ordine diffundebantur [...]. Sed tutissimum Mnemonicae genus est: Methodus solida et accurata». Il titolo dell'opera di Bucksulber, nell'edizione stampata a Dortmund nel 1663, è registrato nel cosiddetto *Kapselkatalog* della GWLB, i cui volumetti documentano i fondi posseduti dalla biblioteca hannoverana fino al secondo conflitto mondiale.

⁵ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 14r, n. 19, «Buno *Memorale institut. juris*». Dell'opera la GWLB possedeva – come risulta dalle indicazioni fornite a tale proposito dal *Kapselkatalog* – l'edizione impressa a Ratzenburg nel 1672.

hieroglyphicis clavis,¹ e la *Bilder-Bibel, oder Biblisches Memorial* – acquistato con ogni probabilità da Leibniz in occasione di un'asta svoltasi a Wolfenbüttel nel 1708. Frequenti era l'applicazione di tecniche memorative allo studio delle lingue e della grammatica, in manuali che assicurano l'apprendimento in poche settimane – come promette Schenkel, a proposito del greco, di «docere tribus mensibus, ut idem praestent quasi tribus quatuorve annis in vulgaribus scholis essent instituti».² Metodi e artifici diffusi in trattati di *ars memoriae* sono alla base del *Neues und also eingerichtetes ABC* del già ricordato Buno, testo che garantisce «innerhalb 6. Tagen» a giovani e adulti la acquisizione del tedesco e del latino, e di cui Leibniz possedeva un esemplare all'interno di un volume miscellaneo che comprende, dello stesso autore, anche la *Uralter Fußsteig der Fabular und Bilder-Grammatic* e infine la *Neue Lateinische Grammatica in Fabeln und Bildern*, corredata di una tavola mnemonica.³

Per quanto riguarda la storia, ricordiamo il *Theatrum historico-politicum* di Conrad Theodor Lincker, articolato in tavole di sussidio mnemonico, e registrato negli inventari sia in forma autonoma,⁴ sia all'interno di un volume miscellaneo comprendente anche la *Philosophia tabulis inclusa* di Gottfried Zapf.⁵ Tecniche

¹ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 6v (2. numerazione), n. 202, «Historia Mnemonicarum - 4», a cui corrisponde l'esemplare conservato con segnatura Gc-A 118: *Tabularum mnemonicarum, quibus historia universalis, cum sacra tum profana, a condito mundo, per aeras nobiliores & quatuor monarchias ad nostram usque aetatem deducta, simulacris & hieroglyphicis figuris delineata exhibetur, clavis seu illustris & accurata explicatio, elaborata... & in gratiam juventutis edita, in Montibus Lunae auctoris sumtibus, typis exscriptis Stella, 1662.*

² Sul rapporto tra arte della memoria e grammatica, oltre ai già citati *Schenckeli Methodus latinam linguam discendi et ars memoriae*, cfr. anche le brevi note dell'aprile 1678, *De grammatica rationale et arte memoriae*, a vi, a. n. 24, pp. 70-71, e in part. quanto osserva Leibniz a p. 71, «Ars memoriae, ut ea quae retinenda sunt certis loculamentis condamus, quae si praesentia habeamus in animo, aut alias nota, ut Patriarchas, Apostolos, imperatores; aliasque personas quarum nota nobis vita est, facile et ordine omnia collocabimus, et subito inveniemus aliquid quo rem loculamente jungamus [...] Utile est personarum quas eligimus notissimam nobis esse vitam, ad minutias usque ut possimus facile instituere connexiones. Poterimus eligere regiones vel provincias».

³ Il volume, conservato attualmente con la segnatura Nm-A 135, comprende in successione il *Neues und also eingerichtetes ABC* (Dantzig, gedruckt bey Hünefeld, 1650), la *Uralter Fußsteig der Fabular und Bilder-Grammatic* (Dantzig, gedruckt bey seel. Georg Rheten Witwe, 1650) e infine *Eine Lateinische Grammatica in Fabeln und Bildern* (Dantzig, gedruckt bey seel. Georg Rheten Witwe, 1651). Per la relativa registrazione cfr. *Catalog der Leibnizischen Privatbibliothek und der 'Dubia'*, c. 60v, n. 800, «Buno ABC. Ej. Gram. in fabeln und bildern. 651- 4.». Segnaliamo a questo proposito l'alto numero di grammatiche conservate nella biblioteca leibniziana, e i cui titoli sono per lo più compresi tra le cc. 57r -61r del citato inventario.

⁴ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 5r (2. numerazione), n. 1, «Linkeri Tabellae - In Folio». L'edizione corrispondente, stampata a Marburg nel 1664, è conservata oggi dalla GWLB con segnatura Gc-A 7031.

⁵ *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher, Libri in Folio*, n. 71, «Guil. Cave Tabulae, quibus Scriptores Ecclesiastici exhibentur. Hamb. 1676. 2. Conradi Theod. Linckers Theatrum Historico-Politicum. Marburg. 1664. Gottfr. Zapffii Philosophia tabulis inclusis. Jen. 1663». Il volume corrispondente è conservato con segnatura F-A 7006.

tratte dall'arte mnemonica sono poi alla base della *Singende Geographie* di Johann Christoph Los,¹ nonché della *Rhetorica* di Christian Keimann, redatta 'memoriae causa' in esametri,² e dei *Philomela theologicophilosopha* di Johann Heinrich Alsted.³ Tra i numerosi trattati didattici conservati da Leibniz, segnaliamo infine i *Canones in studio observandi* di Johann Lippe, in cui su un totale settanta pagine, più di quaranta sono occupate dal capitolo *De memoriae perfectione & reminiscencia*,⁴ e l'*Amusium sive cynosura studiosorum* di Michael Havemann, con frequenti riferimenti al 'memoriae Gazophylacium'.⁵ Del resto, lo stesso Leibniz ritiene che la *mnemonica* sia parte integrante della *didactica*,

Habitus hominibus proprii sunt vel Memoriae, vel Inventionis, vel Judicii; unde et Didactica istorum habituum triplex: Mnemonica, Topica, Analytica. Possumus enim propositiones [...] memorare, facere, judicare. Topica autem & Analytica una Logicae voce comprehenduntur, ex quo patet Logicam & Mnemonicam Didacticae partes esse. Quibus denique Methodologia non immerito addetur. Mnemonica praestat materiam, Methodologia formam, Logica applicationem materiae ad formam.⁶

Nel 1699 il principe ereditario di Toscana, Ferdinando de' Medici si rivolse a Leibniz per avere consiglio sull'apprendimento delle arti della memoria e della decifrazione, segno questo del riconoscimento della sua competenza in entrambi i campi. Il filosofo tedesco consigliò al suo corrispondente di affidarsi all'insegnamento

¹ Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia', c. 77v, n. 1229, «Joh. Christoph Losii singende Geographie. 8», a cui corrisponde l'esemplare conservato con segnatura E-A 262 della *Singende Geographie darin der Kern dieser nöhtigen Wissenschaft in deutliche Lieder versasset, und mit zulänglicher Erklärung aus den neuesten Nachrichten mit allerhand Vortheilen durch alle Theile der Welt*, Hildesheim, und zu finden in dasigen Buchladen, 1708. Sul possesso leibniziano del volume, cfr. MARGHERITA PALUMBO, *Leibniz e i Geographica. Libri geografici e apodemici nella biblioteca privata leibniziana*, Roma, Bulzoni, 1996, p. 256.

² Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher, *Libri in octavo*, n. 171, «Chr. Keimanni Rhetorica Lips. 1659», a cui corrisponde di CHRISTIAN KEIMANN la *Rhetorica memoriae causa versibus inclusa hexametris & altera hac editione Commentatiunculis aucta*, Lipsiae, impensis Samuelis Scheibii, typis Johannis Erici Hahnii, 1659 (GWLB: Lc 771). Le annotazioni presenti non sono di mano leibniziana.

³ Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia', c. 64v, n. 338, «Philomala Alstedi Theologico-Philosophica»: J. H. ALSTED, *Philomela theologicophilosopha, recitans Fundamenta pietatis & humanitatis. Id est I. Memorale Biblicum. II. Oeconomia Bibliorum. III. Trivium Philosophiae*, Herbornae Nassoviorum, 1620 (GWLB: T-A 153). Sul frontespizio è visibile la nota di possesso «Ex libris Johannis Münckeri».

⁴ Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher, *Libri in 12^{mo}*, n. 113, «Joh. Lippii Canones in studio observandi. Erf. 1616». L'esemplare corrispondente die *Canones in virtutum ac bonarum artium studio* di J. Lippe (Erfurti, 1616) è conservato dalla GWLB con segnatura P-A 956.

⁵ Cfr. Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia', c. 63v, n. 305, «Mich. Avermann Amusium, sive Cynosura Studiosorum. 8°» e l'esemplare corrispondente conservato dalla GWLB con segnatura P-A 691: *Amusium sive Cynosura studiosorum, luculente monstrans, quomodo sint explorandi; laudabili diaeta conservandi; à morborum adsultu vindicandi; domi probe educandi; in scholis decenter informandi...* Hammipoli, Hertel, 1645.

⁶ *Nova Methodus discenda docendaeque Jurisprudentiae*, cit., p. 177.

mento di un «maistre de l'art memorative» di nome Lübbert, (Libbes), residente a Hannover che avrebbe potuto insegnare a un inviato fiorentino «pas seulement certains échainillons mais aussi tout l'art, et la methode même de l'enseigner aux autres».¹ Libbes non avrebbe però potuto fornire un insegnamento altrettanto solido riguardo alla 'art de dechiffrer',² altra 'invenzione' a cui Ferdinando de' Medici era interessato. Ciò fornisce a Leibniz l'occasione di precisare la differenza tra arte della memoria e arte della decifrazione:

Mais quant à l'art de dechiffrer, c'est un autre homme, et un autre lieu; ainsi l'un et l'autre ne se peuvent pas apprendre à la fois. Je ne conseillerois pas même de le faire, quand cela se pourroit: Car l'art de memoire estant un exercise de l'imaginative, et celuy de dechiffrer estant plus tost un exercise du jugement; c'est trop entreprendre à mon avis, que de se mettre en même temps à deux exercises si differens, et tous deux si extraordinaires. Mais l'un estant appris l'autre peut suivre si on le juge à propos.³

L'arte della crittografia è infatti non solo diversa, quanto a metodo, dalla arte memorativa, ma «poussée au delà du vulgaire est incomparablement plus difficile».⁴ Si tratta quindi di «deux artifices si differens; dont l'un porte fort loin le jugement, et l'autre la memoire», due invenzioni utili, e degne di essere «conservées et cultivées».⁵ Malgrado questa distinzione, non è raro che alcuni autori abbiano fornito esposizione di entrambi gli artifici, come nel *Collegium mnemonicum, oder gantze neu eröffnete Geheimnisse der Gedächtniß-Kunst* di Johann Heinrich Döbel, di cui un esemplare era conservato anche nella biblioteca privata

¹ Leibniz a Ferdinando di Toscana, Hannover, 21/31 luglio 1699, AA I, 17, p. 361. Cfr. anche la successiva lettera inviata da Hannover il 7 agosto 1699, alla quale è acclusa una memoria leibniziana sull'*artificium mnemonicum* escogitato dal maestro Lübbert (o Libbes), e sulla sua grande utilità sia nell'apprendimento delle lingue, sia in altri campi del sapere: «Postea ad ea veniens, quae non tantum admirationem sed et majorem usum habent, docebit sententias, periodosque memoria tenere; et discursus auditios pene eodem modo, quo recitati, vel si prolixiores sint contenta eorum sic satis accurate expressa iterum referre. Quod in colloquiis, Conventibus, judiciis, congressibus publicis et privatis aliasque saepe ubi calatum adhibere non commode licet, protocolli loco esse, maximumque usum praebere potest. Hinc ad ea veniendo, quae non pro tempore tantum in spem obliviscendi [...] ut priora, sed in perpetuum retinere e re sit; Historia, varia memorabilia, et imprimis Chronologia historica ita docebatur, ut accurate dici possit [...]. Plurima etiam alia praestari sua methodo posse ostendet, ad cognoscendas et retinendas res utilissimas, citanda memoriter autorum loca, scientiasque et disciplinas in memoria digerendas, quae omnem opinionem superabunt» (ivi, p. 379). Su Libbes cfr. anche la lettera che Leibniz riceve qualche anno prima, il 9 (19) luglio del 1691, da Daniel Georg Morhof, AA I, 6, p. 569.

² Cfr. Leibniz a Ferdinando di Toscana, Hannover, 21/31 luglio 1699, AA I, 17, p. 361.

³ Ivi.

⁴ Leibniz a Ferdinando di Toscana, Hannover, 20/30 settembre 1699, AA I, 17, p. 527. Cfr. anche nella successiva lettera scritta a Wolfenbüttel il 28 dicembre 1699, AA I, 17, p. 727, «Je trouve l'un et l'autre art tres utile, si on les employoit bien, mais l'art de dechiffrer incomparablement plus difficile».

⁵ Leibniz a Ferdinando di Toscana, Hannover 20/30 settembre 1699, AA I, 17, p. 527.

leibniziana,¹ e che si conclude con un capitolo introdotto dal titolo *Die Probe der Cryptographie oder geheimen Schreib=Kunst*.²

La competenza di Leibniz nel campo della *ars decifratoria* è attestata, oltre che dallo scambio epistolare con Ferdinando di Toscana, anche dal breve scritto *Praecepta artis decifratoriae*, databile agli anni '80 e che rivela l'ampiezza, anche in tale campo, le sue letture, tra le quali figurano la *Steganographia* di Johann Trithemius, il *De occultis literarum notis* di Giovan Battista Della Porta, i *Cryptomenytes et Cryptographiae libri ix* pubblicati nel 1624 – sotto lo pseudonimo di Gustavus Selenus – dal duca August di Wolfenbüttel, il *Traité des chifres* di Blaise de Vigenère e il più recente *Mysterium artis steganographicae* di Ludwig Heinrich Hiller, dato alle stampe a Ulm nel 1682.³ Tra i manoscritti leibniziani sono stati rintracciati alcuni scritti cifrati di sua mano,⁴ e gli inventari della biblioteca privata ci informano, inoltre, del possesso di opere quali, ad esempio, la *Nieuwe character konst* di Johann Reyner,⁵ la *Zeigographia* di Thomas Shelton,⁶ acquistata da Leibniz nel 1709, alla

¹ JOHANN HEINRICH DÖBEL, *Collegium Mnemonicum, oder ganz neu eröffnete Geheimnisse der Gedächtniß-Kunst, darinn... der unvergleichliche Vortheil angewiesen wird die Bibel, Jurisprudenz, Chronologie, Oratorie, etc... in kurtzer Zeit dem Gedächtniß zu imprimitieren... samt einem Lexico mnemonico*, Hamburg, in Verlegung Samuel Heyl und Johann Gottfried Liebezeit, 1707 (GWLB: Nm-A 228). Nell'esemplare, legato – come tanti libri posseduti da Leibniz – in semplice pergamena, non sono presenti annotazioni o sottolineature.

² Il trattato di Döbler comprende anche la *Continuation Chronologiae Bunonianae*, la *Chronologia Mnemonica nach Schraderi Tab. Chronolog. eingerichtet*, la *Biblia Mnemonica*, e la *S. Biblia Versibus Mnemonicis Alphabeticis tradita*, e infine una *Nachricht* dedicata all'arte lulliana. Un altro esempio è costituito dalle *Oeuvres* di Jean Belot, di cui la biblioteca di Hannover conserva l'edizione data alle stampe a Rouen nel 1669 (GWLB: Nm-A 67), e che comprendono – come indicato sul frontespizio – «la Chiromancie, Physiognomie, l'Art de Memoire de Raymond Lulle; Traité des Divinations, Augures & Songs; les Sciences Steganographiques, Paulines, Armadelles & Lullistes; l'Art de doctement Prescher & Haranguer, &c».

³ *Praecepta artis decifratoriae*, [1682-1686?], AA VI, 4, b, pp. 1203-1206. Cfr. anche nel *Conspicetus einer Bibliotheca universalis selecta*, [estate-autunno 1689], AA I, 5, p. 444, «Steganographica Trithemii et Schotti. *Cryptographia* Gustavi Seleni seu Ducis Augusti Brunsvicensis, Blaise Vigenere des chifres, *La interpretatione delle cifre semplici* di Ant. Maria Cospi Firenze 1609. 4°. L'art de dechifrer en françois. Elsneri (puto) *ars deciphrandi nuper Ulmae edita*».

⁴ Su questo punto cfr. ora Herbert BREGER, *Zwischen Philosophie, Mathematik und Politik: Leibniz und die Kryptographie*, in *Enheit in der Vielheit, Vorträge 1. Teil*, VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 24. bis 29. Juli 2006, hrsg. von Herbert Breger, Jürgen Herbst und Sven Erdner, Hannover, Hartmann, 2006, pp. 101-105.

⁵ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 82r, n. 72, «Joh. Reyners Character=Konst. Granvenhage 1673 – 8», a cui corrisponde *Een nieuwe Character Konst, Diergelijcke noyt in dese Landen gepractiseert is geweest, waer door men met weynigh moeyte, ende in korten tijd dal kunnen leeren soo kort ende snel te schryven met de ghemeerde Characters, als men ordinaris spreken ofte Prediken kan...* In's Gravenhage, gedruckt by Johannes Rammamazeyn, voor Johan Reyner, 1673 (GWLB: Nm-A 678).

⁶ *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 89r, n. 1110, «Shelton Zeigographia or a new art of short writing, Lond. 1672. 12», a cui corrisponde la *Zeigographia, or A New Art of Short-writing never before published. More easie, exact, short, and speedie then any here tofore*, London Printed by S.S., next door to the Golden Lion in Aldersgate Street, 1672 (GWLB: Nm-A 700).

vendita all'asta della biblioteca del botanico Peter Hotton,¹ o la spesso citata *Steganographia* di Hiller.² La continuità dell'interesse per questa invenzione – la «solutio litterarum occultis notis scriptarum, quam vulgo deciphrationem vocant»³ – è infine dimostrato dal fatto che nel 1716 Leibniz abbia acquistato – in occasione della vendita della biblioteca del teologo Johann Friedrich Mayer – un esemplare della *Steganologia & Steganographia nova. Geheime Magische, Natürliche Red und Schreibkunst* di Daniel Schwenter, già citata nei *Praecepta artis decifratoriae*.⁴ I volumi arrivarono a Wolfenbüttel nell'ottobre del 1716, a poche settimane dalla morte di Leibniz nel novembre di quell'anno, a testimoniare la sua volontà di conservare «des artifices de cette consequence».⁵

¹ Il titolo è, infatti, compreso nella *Notice des Livres Achetés dans la Vente de Mr. Le Professeur Hotton Le 27 May 1709*, GWLB, Bibliotheksakten A 9, c. 10v (ora presso il Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv di Hannover). Cfr. la corrispondente registrazione nel catalogo di vendita di questa raccolta libraria olandese, *Bibliotheca Hottoniana, sive catalogus librorum instructissimae bibliothecae celeberrimi doctissimique viri D. Petri Hotton, dum viveret, Medicinae ac Botanices in Academia Lugduno-Batava Professoris.... Distrahentur hi libri auctione publica in officina Johannis vander Linden, ad diem xxvii. maji 1709. et seqq.* Lugduni Batavorum, apud Johannem vander Linden.

² *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, c. 11r (2. numerazione), n. 131, «L. H. Hilleri Steganographia. 8».

³ Leibniz a Johann Andreas Schmidt, Hannover, 10 (20) marzo 1699, AA I, 16, p. 639.

⁴ Cfr. *supra*, p. 581, nota 3. Cfr. *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher, Libri in octavo*, n. 281, «Schwenteri Geheimer Magische natürl. Red= und SchreibKunst.», a cui corrisponde l'edizione della *Steganologia & Steganographia nova. Geheime Magische, Natürliche Red und Schreibkunst* di Daniel Schwenter, stampata, e conservata dalla GWLB nel volume miscellaneo individuato dalla segnatura Nm-A 734. Si veda la corrispondente registrazione nel catalogo di vendita, *Bibliotheca Mayeriana, seu Apparatus librarius Io. Frid. Mayeri Theol. quondam Gryphisw. Celeb. II. partibus constans... Berolini anno 1716, die II do Januar et sequentib. in aedibus Dn. consiliarii intimi de Durahm, in platea, vulgo dicta die Kloster=Strasse, distrahenda, apud Christoph Gottlieb Nicolai, 1715, «Libri Theologici Fanaticorum in Octavo»*, p. 261, nn. 53-57, «Die Schrifften der Rosen=Creutzer und andern von und wieder dieselben. Tomis v. Ultimo adj. R.G.R. Geheime Magische natürliche Red-und Schreib-Kunst». La effettiva provenienza del volume sopra descritto dai fondi della Mayeriana è confermata, inoltre, dal tipo particolare di legatura, un elemento che identifica la maggior parte degli esemplari provenienti da tale raccolta in attuale possesso della GWLB. Su questo punto cfr. le nostre osservazioni in *Leibniz e la res bibliothecaria. Bibliografie, historiae literariae e cataloghi nella biblioteca privata leibniziana*, cit., pp. 75-76.

⁵ Leibniz a Ferdinando di Toscana, Hannover, 7 agosto 1699, AA I, 17, p. 378.

PIETRO SECCHI

BOVELLES LETTORE DI CUSANO: UMANESIMO E APOFATISMO*

L'INTERESSE per la figura ed il pensiero di Charles de Bovelles, così come per il suo legame con Niccolò Cusano, sono di vecchia data. Già Cassirer, nel primo volume del suo famoso *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, indica in Bovelles il testimone «del primo influsso storico esercitato dalla teoria della conoscenza di Niccolò da Cusa».¹ Sei anni dopo, precisamente nel 1916, Augustin Renaudet pubblica i suoi studi sull'umanesimo e la pre-riforma in Francia tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento: la figura di Bovelles risulta pienamente inserita nella cerchia di Lefèvre d'Etaples, suo amico e maestro, in cui si intrecciano motivi e tendenze culturali eterogenee, tra le quali spicca anche il recupero della filosofia cusaniana, soprattutto in prospettiva di un profondo rinnovamento della devozione e della spiritualità.² Ancora Cassirer, nell'edizione teubneriana del 1927 di *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, allega in appendice il testo latino del *Liber de mente*, curato da Joachim Ritter e tradotto da lui stesso, ed il *Liber de sapiente*, curato da Raymond Klibansky, quasi a voler sottolineare la continuità tra i due autori.³ Giungiamo così ai lavori di Maurice Gandillac e di Joseph M. Victor.⁴ Se il primo propone il confronto diretto Bovelles-Cusano, in un breve saggio del 1973, il secondo, nell'unica monografia esistente sul pensatore francese, fornisce ragguagli importanti riguardo alla sua formazione culturale e presenta alcuni riferimenti testuali di opere di cui non si dispone ancora di un'edizione moderna.

Nonostante il buon numero di contributi della critica, ritornare sulla questione del rapporto tra Bovelles e Cusano può essere utile per un duplice ordine di motivi. Innanzitutto, permette di comprendere meglio le ragioni del revival cusaniano nella Francia del primo ventennio del Cinquecento, in cui esponenti del nominalismo e del nuovo umanesimo polemizzano aspramente; in secondo luogo, può aiutare a chiarire, grazie ad una maggiore attenzione filologica ai testi, tanto il

* Alla memoria di Patrizia Armandi, il cui amore per lo studio costituisce per me un insegnamento prezioso.

¹ E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, trad. it. a cura di A. Pasquinelli, vol. I, Torino, Einaudi, 1952, p. 12.

² Cfr. A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, Champion, 1916.

³ Cfr. E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, Teubner, 1927.

⁴ Cfr. M. (DE) GANDILLAC, *Lefèvre d'Etaples et Charles de Bovelles. Lecteurs de Nicolas de Cusa, in L'humanisme français au début de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1973, pp. 155-171; J. M. VICTOR, *Charles de Bovelles 1479-1553. An intellectual biography*, Genève, Droz, 1978.

pensiero di Charles de Bovelles, nel confronto con la sua fonte privilegiata, quanto un episodio non irrilevante della scarsa fortuna di cui ha goduto la filosofia del cardinale tedesco.

Come è stato notato a più riprese, a partire dall'inizio del xv secolo comincia a trasparire negli ambienti culturali transalpini una progressiva insoddisfazione per la filosofia insegnata nelle università, ridotta ormai a sterile e cavillosa discussione logica a discapito della genuina ispirazione cristiana, più esperienziale e pastorale. Già Nicola di Clamanges, teologo e predicatore, accusa lo *studium* parigino di impigrirsi in studi vani anziché istruire i fedeli in maniera proficua. Lo stesso Jean Gerson si fa promotore di un'importante svolta teologica tesa, pur nel riconoscimento della necessità del linguaggio e della ragione, ad affermare il primato della mistica e della teologia negativa. La *querelle* si fa più dura, ma soprattutto più complessa, con la diffusione delle idee umanistiche attraverso il circolo di Lefèvre, che si rende protagonista di decisive iniziative editoriali. Se nei collegi di Navarra e Sorbona continuano a predominare i maestri di tendenza occamista e scotista come Tommaso Bricot, Giorgio di Bruxelles e Pietro Tatareto, il *Faber* introduce la filosofia concordista di Ficino e Pico, peraltro conosciuti personalmente durante un viaggio in Italia nel 1491, riscopre il platonismo combinato con elementi ermetici e lo considera del tutto compatibile con il cristianesimo, come mostra chiaramente l'edizione del *Crater Hermetis* di Ludovico Lazzarelli, allegato alle versioni ficiiane del *Corpus hermeticum* pubblicate nel 1494.

Il recupero dell'umanesimo italiano, tuttavia, costituisce soltanto uno degli aspetti di quello che Cesare Vasoli chiama il 'fabrismo'.¹ Essere dalla parte dei *novatores* non significa affatto per Lefèvre dimenticare o rifiutare Aristotele. Al contrario, proprio l'esigenza di liberare lo Stagirita dalla selva dei commenti barbari e pedanti dei medievali, induce il pensatore francese a ripubblicare testi, quali l'*Organon*, la *Physica* e l'*Ethica*, facendo attenzione alla sola *littera Aristotelis*, come si dice esplicitamente nell'introduzione alla *Metaphysica*. E come l'essere 'umanista' non implica l'anti-aristotelismo, così l'essere 'aristotelico' non implica la rinuncia ad una spiritualità di tipo diverso, più misticamente orientata. Accanto al Lefèvre logico, filologo e sincretista, troviamo così il Lefèvre che pubblica Dionigi Areopagita, Raimondo Lullo e Niccolò Cusano, combinando due istanze che solo superficialmente possono apparire contraddittorie: la fiducia nel libero arbitrio e nella validità della ragione umana e la convinzione della limitatezza di quest'ultima alla sfera del finito, che implica l'apertura ad una *sapientia* non più legata alla predicazione e all'impiego del linguaggio categoriale. Sono esattamente questi i due poli attorno ai quali ruota anche la speculazione di Charles de Bovelles che alterna continuamente l'esaltazione dell'uomo-microcosmo, che può comprendere se stesso e l'universo e scegliere la propria natura, all'esaltazione di Dio sovraessenziale, senza proporzione col finito, e raggiungibile solo nel silenzio. Si intende bene a questo punto perché proprio Niccolò Cusano assuma un ruolo preminente nel circolo del *Faber Stapulensis*. Aperto ai motivi cardine della

¹ Cfr. C. VASOLI, *Jacques Lefèvre d'Etaples e le origini del «fabrismo»*, «Rinascimento», X, 1959, pp. 221-254.

positività della ricerca del sapere, dell'autodeterminazione dell'individuo e della continuità fra pensiero classico e pensiero cristiano grazie alla nozione di 'congettura' – nel *De filiatione Dei* si legge per esempio che l'Uno è ciò che tutti i filosofi e teologi hanno tentato di esprimere nella varietà dei modi, ma si potrebbe citare ovviamente anche il *De pace fidei* – il cardinale appare l'unico in grado di conciliare le diverse anime dell'umanesimo francese e di porsi al tempo stesso come modello per il rinnovamento teologico auspicato sia da Lefèvre che da Bovelles.

L'influenza di Cusano sull'autore del *Liber de sapiente* è dunque amplissima e va ben oltre i riferimenti testuali esplicativi, che sono in realtà sorprendentemente soltanto tre, come ricorda Victor.¹ La sua attività filosofica si colloca lungo l'arco del primo trentennio del secolo XVI e la lettura dei testi cusaniani risale già agli anni 1503-1504. Non è un caso dunque che egli, scrivendo a Jean Lefranc nel 1529, indica in Lullo e Cusano i suoi padri spirituali. Di Lullo nondimeno non accetta mai la convinzione della dimostrabilità delle verità cristiane per mezzo di ragioni necessarie, scegliendo invece in maniera inequivocabile nel *Liber de nihilo* proprio la via della *docta ignorantia*. Chiarite l'origine e l'entità del debito speculativo, è opportuno ora andare più a fondo, cercare di fare un passo avanti rispetto ai precedenti lavori storiografici e chiedersi quali opere Bovelles abbia effettivamente letto, o per meglio dire utilizzato, e quali siano i motivi principali che egli fa propri. La presente analisi si concentra sull'esame del *Liber de sapiente* e del *Liber de nihilo*, in quanto rappresentano bene la *Weltanschauung* umanistica e la tensione apofatica che imperniano, come si è detto, il pensiero del loro autore. La comparazione testuale non evidenzia un uso diffuso di tutto il *corpus* cusaniano. Al contrario, i soli *De docta ignorantia* e *De coniecturis* appaiono essere stati 'saccheggiati', mentre incerti sono eventuali riferimenti al *De possest*, al *De visione Dei* o al *De idiota*. Per quanto riguarda invece l'aspetto tematico occorre considerare separatamente il *Liber de sapiente* ed il *Liber de nihilo* in quanto, pur complementari, affrontano questioni differenti: la *dignitas hominis* e la struttura del cosmo, il primo; la natura del nulla, l'inconoscibilità e l'ineffabilità di Dio, il secondo. Il *Liber de sapiente*, definito da Cassirer «forse la creazione più strana e, per certi aspetti, più caratteristica della Rinascenza»,² può considerarsi senza dubbio uno dei tanti manifesti dell'umanesimo europeo. Fin dalla dedica a Guillaume Briçonnet l'accento è posto con forza sul valore antropologicamente ed ontologicamente fondativo della conoscenza e sul suo stretto legame con la *virtus*. Come insegnava l'oracolo di Delfi, solo chi conosce se stesso è veramente uomo. Unicamente il sapiente, pertanto, può considerarsi *homo-homo*, cioè uomo per virtù oltre che per natura. E proprio grazie alla sua *virtus* egli non ha nulla da temere, «vivit denique in terris ut Deus alter»,³ «fortunam calcare eamque nichil expallescere didicit».⁴ Mai si stanca, il sapiente, del suo itinerario spirituale che sempre si nutre di alimento divino e con-

¹ Cfr. J. M. VICTOR, *op. cit.*, p. 69.

² E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it. di F. Federici, Firenze, La Nuova Italia, 1935, p. 143.

³ C. DE BOVELLES, *Le livre du sage*, texte et traduction par P. Magnard, Paris, Vrin, 1982, p. 92.

⁴ Ivi, p. 98.

tinuamente accresce il desiderio. Riprende qui Bovelles un tema caro ai Padri greci, in particolare a Gregorio di Nissa, ma diffusamente presente anche in Niccolò Cusano: l'infinità e la dolcezza della corsa verso la sapienza, che più progredisce e più si fa avida ed al tempo stesso gioiosa. Scrive l'umanista francese:

Hac enim quo magis quispiam cibatur, tanto avidius et maiore cum voluptate tandem concupiscit, quantoque magis ad divini nectaris bipesiam felix Dei sympotes, Angelorum perioecus, Sanctorum conviva et contubernalis admittitur, tanto magis ut sempre sitiens, ut nunquam exuberans sacro illius liquore assidue flagrat et exposcit imbuī.¹

Accostare questo passo del quindicesimo capitolo ad un preciso riferimento cusaniiano non è operazione immediata. Il filosofo tedesco infatti scrive parole molto simili nel primo libro del *De idiota*, nel quarto capitolo del *De visione Dei* e nel dodicesimo capitolo del *De venatione sapientiae*. Tuttavia la maggiore aderenza letterale al passo del *De idiota*, che presenta i termini *cibus* e *cibatio*, unitamente al fatto che Bovelles cita nel medesimo capitolo il passo biblico sulla sapienza che «clamat in plateis», adottato da Cusano come vero e proprio motto della genuina filosofia presentata nei dialoghi suddetti, fa pensare, ma la prova non è certo cogente, ad una lettura diretta dell'opera pubblicata nel 1450.

Nel ventiquattresimo capitolo si trova poi la famigerata concezione dell'«uomo-camaleonte», che non possiede un'essenza determinata ma che, come è in grado di contemplare ogni cosa, così è in grado di diventare ogni cosa. L'idea rimanda naturalmente all'*Oratio* di Giovanni Pico, che è il testo principale attorno al quale si costruisce il *Liber de sapiente*. Ciononostante, non è forse pleonastico ricordare che la medesima convinzione era già stata paleamente espressa nel quattordicesimo capitolo del secondo libro del *De coniecturis*, in cui si discute appunto della condizione dell'uomo. Se pertanto non si può affermare che in questo caso sia Cusano l'autore che Bovelles ha presente, si può comunque rilevare un'evidente convergenza concettuale fra i due. Indicazioni più chiare vengono dal ventesimo capitolo del *De sapiente* in cui è esposta la teoria dei tre mondi – metafisico, fisico e razionale – in maniera molto vicina al tredicesimo capitolo del primo libro del *De coniecturis*, ma soprattutto dal capitolo trentesimo e seguenti, nei quali emergono dottrine squisitamente cusaniiane. Innanzitutto, viene enunciata la convinzione che l'universo abbia una struttura trinitaria, conformemente al settimo capitolo del secondo libro del *De docta ignorantia*. Che sia proprio quest'opera la fonte utilizzata e non, per esempio, uno degli innumerevoli scritti di Lullo, è facilmente dimostrato dal fatto che poche pagine più avanti Bovelles riproduce pedissequamente l'argomentazione cusaniiana condotta, stavolta, nel settimo capitolo del primo libro. Vale a dire: se nel modo reperiamo divisione, disuguaglianza e successione temporale, nel suo principio dobbiamo riconoscere unità, uguaglianza ed eternità. I termini *aequalitas*, *inaequalitas*, *divisio*, ai quali va altresì aggiunto il non secondario *coniectura*, sono impiegati da entrambi gli autori; la sola differenza appare l'uso di *coniunctio* da parte di Bovelles e di *connexio*.

¹ Ivi, p. 128.

da parte di Cusano. Ulteriori corrispondenze letterali si hanno nei capitoli trentaseiesimo e trentassettesimo. Nel capitolo trentaseiesimo si rileva esattamente la processione quaternaria descritta nell'ottavo capitolo del primo libro del *De coniecturis*. Il cardinale scrive: «Et ut harum unitatum conceptum subintres, eas concipe differentes, quasi prima sit unitas simplicissimi puncti, secunda simplicis lineae, tertia simplicis superficie, quarta simplicis corporis».¹ E Bovelles: «Nam cognitio omnis aut Mens est aut Intellectus aut Ratio aut Sensus. Atqui Mens unitate, ut diximus, conflatur, Intellectus dualitate, Ratio trinitate, Sensus quaternitate; que simul decem implent. Mens est ut punctum, Intellectus ut linea, Ratio ut superficies, Sensus ut corpus».² Nel capitolo trentassettesimo è invece la teoria gnoseologica delle *regiones* ad essere fatta propria dal filosofo francese, per cui la verità viene colta in maniera diversa da Dio, dall'angelo, dall'uomo e dall'animale a seconda della regione di appartenenza. Il riferimento, anche in questo caso è al *De coniecturis*, in particolare all'ottavo capitolo del primo libro e al primo capitolo del secondo libro. Tra l'altro la metafora della luce e delle sue gradazioni di cui si serve Bovelles non fa che riecheggiare le piramidi cusiane, con le quali si spiega il passaggio dall'unità all'alterità proprio come passaggio dalla luce alle tenebre attraverso l'ombra.

Da quanto riportato, si evince come gli apporti cusiani al *Liber de sapiente* concernino prevalentemente la questione della modalità della conoscenza umana, in relazione alla metafisica. Il sapiente è colui che domina le stelle e disdegna la fortuna, che esamina il mondo con l'occhio mondano e se stesso con l'occhio umano. Ma, come scrive Garin, il *sapiens* che coglie il nesso tra macrocosmo e microcosmo è lo stesso che si protende a cogliere di Dio quel che è possibile cogliere.³ La gnoseologia di Niccolò Cusano passa così dalla relazione con la metafisica alla relazione con la teologia vera e propria ed il *Liber de nihilo*, che non può che seguire idealmente il propedeutico e cruciale *De sapiente*, non è altro che il frutto della scelta della via mistica della ‘dotta ignoranza’ da parte di Charles de Bovelles. Questi condivide con il suo maestro Lefèvre l'ansia di riforma e l'interesse crescente per la teologia negativa e per il momento dell'illuminazione, senza per questo giungere al disprezzo dell'aristotelismo, che costituisce inevitabilmente un primo grado del sapere. Emblematicamente il *Faber Stapulensis* può pertanto scrivere nella sua presentazione all'*In artem oppositorum introductio* di Bovelles: «Aristoteles studiorum vita est, Pythagoras autem studiorum mors, vita superior, hinc rite docuit hic tacendo, ille loquendo: sed silentium actus est, vox privatio».⁴ È chiaro dunque lo spirito che anima il *Liber de nihilo*: la scienza aristotelica è scienza della definizione e dei nomi ed è applicabile soltanto alla sfera del finito, mentre Dio, in quanto infinito, è inaccessibile. Rispetto al *De sapiente* la comparazione è estremamente semplice, il solo scritto da cui si attinge è il *De docta ignorantia* ed in particolare il primo libro. Assolutamente speculare è l'itinerario delle due

¹ N. CUSANO, *De coniecturis*, I, 8, 30, 7-10.

² C. DE BOVELLES, *Le livre du sage*, cit., p. 236.

³ Cfr. E. GARIN, *Introduzione a C. DE BOVELLES, Il libro del sapiente*, Torino, Einaudi, 1987, p. xxv.

⁴ JACOBI FABRI STAPULENSIS *In artem oppositorum introductio*, Paris, 1501, a i v.

opere, che va dalla concezione della conoscenza come comparazione e *mensura*, alla consapevolezza della sproporzione tra finito e infinito, dall'inconoscibilità di ciò che è assolutamente semplice, alla sacra caligine come unico possibile approdo. Il primo capitolo, che discute dell'essenza del nulla, lascia trapelare fin dalle prime righe l'impostazione tutta cusaniana. Afferma Bovelles: «Quod simplex est partibus et differentiat carens nullo pactoque seipso emedullari finiri et exprimi potest. Omnis enim finitio et ratio ejus est quod varium sectile et heterogeneum, partium et differentiarum solutio et explicatio».¹ E Cusano: «Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest».² Se in questa occorrenza la corrispondenza sembra essere concettuale piuttosto che letterale, nel quinto capitolo l'aderenza testuale al terzo capitolo del primo libro del *De docta ignorantia* è inequivocabile. Bovelles opera infatti due veri e propri calchi, riportando i due assiomi che costituiscono la cornice di tutta la riflessione cusaniana, vale a dire la sproporzione tra finito ed infinito ed il rapporto tra l'intelletto e la verità concepito come il rapporto fra il cerchio ed il poligono iscritto. È d'uopo ancora una volta accostare i passi: «Finiti ad infinitum nulla est proportio ratiove nulla»,³ Bovelles; «quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse»,⁴ Cusano. E ancora: «Distat enim circulus infinites et sine angulorum proportione ab omni poligonio, utpote ad quem ab nulla multangola et sensibili figura, quovis discursu et multiplicatione angulorum, penetrare et pervenire nequeamus»,⁵ Bovelles; «habens se [scil. intellectus] ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat»,⁶ Cusano.

I due assiomi, come è noto, ribadiscono la differenza e l'incommensurabilità tra Dio e il mondo, tra l'assoluto e il comunicato. Tale differenza, sostiene Bovelles in perfetto accordo con la sua fonte, è per di più garantita dal fatto che Dio può generare un altro infinito ed immenso uguale a stesso soltanto in se stesso, mentre invece *ad extra* non può che produrre un che di diminuito e limitato. È questa la famosa questione dell'ozio e dell'invidia divina che avrebbero impedito, nella futura lettura di Giordano Bruno, la produzione di un universo infinito e dunque anche la soddisfazione del principio di pienezza. Fa riferimento proprio al termine *ociosus* il pensatore francese, ma ritiene che esso non possa essere applicato a Dio per ben due motivi. In primo luogo, perché Dio non resta affatto ozioso, in quanto da sempre e per sempre genera in sé il Verbo (a questo riguardo il debito non è solamente nei confronti del cardinale tedesco ma anche della dottrina lul-

¹ C. DE BOVELLES, *Le livre du néant*, texte et traduction par P. Magnard, Paris, Vrin, 1983, p. 40.

² N. CUSANO, *De docta ignorantia*, I, 3, 10-13.

³ C. DE BOVELLES, *Le livre du néant*, cit., p. 78.

⁴ N. CUSANO, *De docta ignorantia*, I, 3, 20-21.

⁵ C. DE BOVELLES, *Le livre du néant* cit., p. 78.

⁶ N. CUSANO, *De docta ignorantia*, I, 3, 16-20.

liana dei correlativi); in secondo luogo, perché l'infinito in atto eliminerebbe *ipso facto* l'onnipotenza divina, che invece non è affatto esaurita dalla creazione di un universo finito. Lo stesso Cusano del resto precisa: «Et universum non evacuat ipsam infinitam absolute maximam Dei potentiam, ut sit simpliciter maximum terminans Dei potentiam».¹

Fissata e corroborata la discrasia, il *Liber de nihilo* si pone il problema di un accesso non verbale alla divinità, in quanto la logica preposizionale resta inevitabilmente legata al rapporto soggetto-predicato e quindi alla molteplicità. L'undicesimo capitolo, significativamente intitolato *De theologia affirmativa et negativa*, affronta l'affascinante ambiguità intrinseca ad ogni pensiero cristiano: se non è lecito a nessuno racchiudere Dio in una definizione (Agostino motteggiava coloro che cercavano di comprendere speculativamente la Trinità come se tentassero di raccogliere l'acqua del mare in un cucchiaio), altrettanto illecito è acquietarsi e rinunciare alla ricerca e lo è ancor di più per l'umanista che celebra la straordinaria condizione del sapiente. Occorre perciò dire senza dire un *qualcosa*, sapere senza sapere un contenuto determinato. Ne segue che Bovelles imbocca la *via negationis*, sulla scia degli illustri predecessori Cusano e Dionigi Areopagita, anch'egli riedito da Lefèvre nel 1499, sferrando un duro attacco alla teologia catastatica: «Nam deus natura simplex est unus, incompositus, non varius, insensibilis; divine autem positiones deum componunt efficiuntque varium, dividum, sensibilem, deum ipsum nobis composite, dividue ac sensibiliter et omnino aliter quam sit explicantes».² Ancora una volta, l'accostamento con il ventiquattresimo capitolo del primo libro del *De docta ignorantia* è tutt'altro che avventato: «Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire. Omnia enim nomina ex quidam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest».³

Dovunque c'è molteplicità, lì non può essere Dio, che è Uno; qualunque cosa si comprenda non può essere altro che un ente, che un'opera di Dio. Ma dal momento che la ricerca del *sapiens* non può essere interrotta, perché intorno a lui si articola e si compie l'universo stesso, si deve pur pervenire ad una qualche forma di conoscenza. È qui che Dionigi si salda a Cusano, è qui che la *caligo* diviene *docta ignorantia* ed è qui infine che il *Liber de sapiente* si salda al *Liber de nihilo*. Bovelles può quindi concludere, in un intreccio armonico di umanesimo, fiducia nell'impresa conoscitiva ed apofatismo, riprendendo dal suo autore più caro il lemma più famoso: «Verissima igitur suprema et consummatissima theologia est hec: scire deum sciri non posse, scire illum esse incognoscibilem. [...] Et hec divina ignoratio docta a plerisque ignoratio excellensque scientia vocatur».⁴

¹ N. CUSANO, *De docta ignorantia*, III, 1, 16-17.

² C. DE BOVELLES, *Le livre du néant*, cit., p. 130.

³ N. CUSANO, *De docta ignorantia*, I, 24, 8-12.

⁴ C. DE BOVELLES, *Le livre du néant*, cit., p. 132.

Kristeller Reconsidered. Essays on his Life and Scholarship, edited by John Monfasani, New York, Italica Press, 2006, xviii-310 pp.

PAUL OSKAR KRISTELLER (1905-1999) è stato, insieme a Eugenio Garin (1909-2004), il più importante e influente studioso della filosofia e della cultura rinascimentali; la sua impronta è stata decisiva negli Stati Uniti, dove la sua interpretazione dell'Umanesimo e del Rinascimento – e in generale della posizione storica del Rinascimento tra Medioevo ed Età Moderna – ha dominato senza contrasto negli ultimi decenni e appare oggi pienamente consolidata. Essa è il risultato della sua feconda attività, come docente e ricercatore, avviata nel 1939 presso la Columbia University, dopo la fuga dall'Europa nazifascista nel 1938.

Se la sua importanza e il conseguente riconoscimento della sua opera e del suo magistero trovarono già espressione nei sei volumi collettivi pubblicati in suo onore tra il 1975 e il 1987, ora un gruppo di allievi e studiosi nordamericani ci offre un primo bilancio critico della sua opera e traiettoria intellettuale, pubblicato a cura di John Monfasani. Il volume ha origine nelle relazioni presentate in occasione di una conferenza della Renaissance Society of America tenutasi a Chicago nel 2001 e a Scottsdale (Arizona) nel 2002. Come indicato da John Monfasani nella Prefazione, ai lavori della conferenza si sono aggiunti i contributi di Paul F. Grendler (*P.O. Kristeller on Renaissance Universities*), James J. Murphy (*Kristeller and Renaissance Rhetoric*) e John Tedeschi (*P.O. Kristeller and Elisabeth Feist Hirsch: A Lifetime Connection*).

Il volume comprende sedici saggi accompagnati da un'ampia bibliografia finale (pp. 269-295) e un indice dei nomi (pp. 297-310). I contributi, presentati secondo l'ordine alfabetico degli autori, possono essere classificati in due gruppi abbastanza definiti. Il primo è quello più ampio che riunisce studi riguardanti i singoli aspetti della ricerca e della produzione di Kristeller: Michael J. B. Allen, *P.O. Kristeller and Marsilio Ficino*; Christopher S. Celenza, *P.O. Kristeller and the Hermetic Tradition*; Patricia H. Labalme, *P.O. Kristeller and the Fine Arts*; A. Mazzocco, *Kristeller and the Italian Vernacular*; John Monfasani, *Kristeller and Manuscripts*; Martin L. Pine, *P.O. Kristeller on Renaissance Scholasticism*; Frederick Purnell, Jr., *P.O. Kristeller and the History of Renaissance Science*; Ronald G. Witt, *The Humanism of P.O. Kristeller*, a cui si collegano i già citati contributi di Paul F. Grendler e James J. Murphy e quelli di Margaret L. King, *Kristeller 'ad feminam'*, sull'attenzione riservata da Kristeller al Rinascimento femminile, e di Arthur Field, che completa il contributo di Monfasani con i ricordi personali del lungo processo di elaborazione dell'*Iter Italicum*. Il secondo gruppo, invece, più succinto, contiene contributi che indagano la formazione universitaria di Kristeller nella Germania della Repubblica di Weimar e il complesso e accidentato percorso di storico del platonismo e dell'umanesimo rinascimentali: Paul Richard Blum, *The Young P.O.*

Kristeller as a Philosopher; Warren Boutcher, *The Making of the Humane Philosopher: P.O. Kristeller and Twentieth-Century Intellectual History*; James Hankins, *Kristeller and Ancient Philosophy*, da integrare con il contributo di John Tedeschi.

Nel primo gruppo gli specialisti coinvolti considerano l'apporto di Kristeller nei differenti ambiti della cultura intellettuale del Rinascimento negli oltre 60 anni della sua attività di studioso e sottolineano la validità delle sue concezioni alla luce dello stato attuale della ricerca. Di particolare interesse ci sembrano i resoconti di Grendler (che assunse nel 1986 da Kristeller l'incarico di scrivere il volume sulle università italiane del Rinascimento al quale egli pensava da tempo, ma la cui redazione era stata sempre impedita da altri impegni) sulle università rinascimentali e quello di Mazzocco sulle posizioni di Kristeller a proposito del rapporto tra volgare italiano e latino. In genere i singoli contributi tendono a confermare la validità delle concezioni kristelleriane e della sua metodologia rigorosamente storica e libera da pregiudizi filosofici. Questo risulta particolarmente evidente nel saggio di Witt sull'interpretazione dell'Umanesimo rinascimentale e delle sue radici nella cultura medievale. Witt ritiene l'Umanesimo di Kristeller più condivisibile storicamente dell'interpretazione 'troppo filosofica' («too theoretical», p. 257) proposta da Eugenio Garin. Per concludere la presentazione di questo primo gruppo diremo che i lavori, in certo modo complementari, di Allen e Celenza contribuiscono a chiarire la difficoltà, inizialmente sentita da Kristeller, di integrare nella sua ricostruzione del platonismo rinascimentale (centrata sull'opera di Ficino) l'ermetismo e le componenti magiche e teosofiche. Se da un lato si deve a Kristeller la 'scoperta' di figure come Giovanni Mercurio da Correggio e Ludovico Lazzarelli e la pubblicazione dei documenti relativi – apprendo così la via ai lavori di Garin, Daniel P. Walker e Francis A. Yates sull'ermetismo rinascimentale – è anche vero, come evidenziato da Allen e Celenza, che la sua presentazione del platonismo ficianiano, proposta nella monografia pubblicata in inglese nel 1943, ma redatta in tedesco prima del 1938, era fortemente condizionata dalla sua formazione universitaria e dal suo progetto (fallito per le tragiche circostanze storiche contemporanee) di fare dello studio sul platonismo ficianiano la tesi di abilitazione sotto la direzione di Martin Heidegger; che doveva aprirgli le porte per una carriera accademica nell'università tedesca. Essa risulta, dunque, profondamente ancorata alla cultura filosofica tedesca, alla storia della filosofia e del platonismo come strettamente legati alla filosofia contemporanea e al superamento della sua crisi. Queste premesse esistenziali e teoriche permettono di capire le resistenze di Kristeller a integrare pienamente nella sua ricostruzione del platonismo ficianiano le proprie scoperte sull'effettiva realtà storica di quel pensiero da lui faticosamente esumato, come segnalato da Allen, «e tenebris».

Ma con questi motivi passiamo nel secondo gruppo di contributi, che ci sembrano la parte più interessante, per quanto nuova e suggestiva, dell'intera raccolta. I saggi di Blum, Boutcher, Hankins e Tedeschi (quest'ultimo in chiave più schiettamente biografica) esplorano le origini intellettuali di Kristeller nella cultura filologica e filosofica della Germania weimariana. Da essi risulta un ritratto di Kristeller come filologo classico (in particolare greco) di profonda vocazione filosofica, la cui aspirazione è quella, unitamente al desiderio di un inserimento nel-

l'università tedesca, di ricostruire sistematicamente il platonismo (prima quello di Plotino con la sua tesi di dottorato, poi quello di Ficino) come filosofia capace, in collegamento con il neokantismo e con la filosofia heideggeriana dell'esistenza, di contribuire al superamento della crisi intellettuale contemporanea. Il programma storico-filosofico di Kristeller aveva dunque in origine questa profonda dimensione filosofica, d'accordo con la funzione della storia (filosofica) della filosofia nella cultura filosofica dell'idealismo e in Heidegger, il quale accettò la direzione della tesi di abilitazione di Kristeller. Quando finalmente, nella tempesta degli anni Trenta del secolo scorso, Kristeller approdò negli Stati Uniti, il clima filosofico nordamericano, profondamente diverso da quello tedesco e perfino ostile a esso, gli impose la necessità di sciogliere questo legame tra filosofia e storia della filosofia. Così il rigore della ricerca storica di Kristeller diventò l'asse portante della sua opera e questo studioso, di origine e vocazione profondamente filosofiche, divenne l'autore della piena storicizzazione dello studio dell'Umanesimo e in generale della cultura filosofica del Rinascimento italiano.

Il volume rappresenta dunque un'opera collettiva di notevole valore e di grande interesse, che ci permette di rivedere la profonda trasformazione degli studi sul Rinascimento avvenuta nel secolo scorso attraverso l'esame dell'opera di uno dei massimi esponenti di essa. Simultaneamente l'accurata attenzione all'itinerario intellettuale di Kristeller fino all'arrivo in America offre prospettive di grande portata, oltre a documentare la fedeltà a una vocazione intellettuale e la fiducia nell'alta cultura europea mai venute meno nelle condizioni esistenziali le più drammatiche.

MIGUEL A. GRANADA

Giostra

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

HENK BONGER, *The Life and Work of Dirck Volckertszoon Coornhert*. Translated, Edited and Annotated by Gerrit Voogt, Amsterdam-New York, NY, Rodopi, 2004 («Studies in the History of Ideas in the Low Countries»), 352 pp.

GERRIT VOOGT, cui già dobbiamo un'analisi del pensiero di Dirk Volckertsz. Coornhert (1522-1590) con il libro *Constraint on Trial: Dirk Volckertsz. Coornhert and Religious Freedom* (2000), ha finalmente reso accessibile la biografia di Henk Bonger, pubblicata nel 1978, traducendola in inglese e aggiornandone la bibliografia, grazie al sostegno della Netherlands-America Foundation e del Prins Bernhard Cultuurfonds. La figura di Coornhert è di assoluto rilievo anche se la sua ferma volontà di scrivere in nederlandese ne ha reso più ardua la lettura. Già Bruno Becker, esule russo in Olanda negli anni Venti, dopo aver dedicato alcuni saggi a Coornhert, si era proposto di scriverne una biografia e Bonger, nel suo lavoro di ricostruzione, ha ben pensato di avvalersi degli appunti e del materiale di lavoro di Becker, conservato presso l'archivio dell'Università di Amsterdam. Così il profilo del primo difensore della libertà d'espressione estesa anche agli ateisti si delinea attraverso fonti archivistiche e un'analisi delle opere: la prima parte del lavoro esamina la vita, mentre la seconda le idee. Certo la vita di un personaggio di tale spirito non poteva non essere complessa e intricata e molto avventurosa: sottoposto a processo nel 1567, riesce a fuggire e poi a ritirarsi esule volontario a Colonia, torna in Olanda nel 1572 per poi fuggirne di nuovo; in seguito ad alcune dispute pubbliche sulla fede riformata viene ammonito, e nel 1582 scrive un primo trattato sulla libertà di coscienza. Il motto che scelse, ripreso da *Ecclesiaste* 3, 12 (*bene agere et laetari*), lo accomuna a Spinoza. Fu in polemica con Lipsio per alcuni aspetti del *De constantia* e sui *Politicorum libri*, da cui poi scaturì il dibattito sulla punizione degli eretici. In appendice Voogt riporta un aggiornamento di un saggio di Bonger su Coornhert nella storia. Molto utile la bibliografia delle opere inedite, edite e tradotte, ma anche degli estratti di Coornhert.

M. V.

*

NICOLAS BENZIN, *Giordano Bruno und die okkulte Philosophie der Renaissance*, mit einem Vorwort von Dieter Vogl, Groß-Gerau, Ancient Mail, 2005, 118 pp.

Lil libriccino di Benzin – dedicato alla memoria di Frances A. Yates – è posto sotto il segno di una massima del «realismo fantastico», secondo cui si cerca di proporre il maggior numero possibile di ipotesi non contrarie alla ragione (p. 5); un intento certo lodevole, che tuttavia non riesce a conferire maggiore plausibilità alle tesi avanzate nel volume. Dopo una sintetica presentazione del prefatore secondo cui il pensiero di Bruno – che «poggia su un panteismo teleologico ed estetico» (p. 9) –, avvalendosi di apporti mistico-cabalistici e teistico-biblici (p. 14), avrebbe anticipato, nella sua teoria monadica, certa scienza moderna alla ricerca del punto centrale, della forza originaria (*Urkraft*) «da cui sorge ogni vita» (p. 13), l'autore ci porta sulle orme della 'peregrinatio' europea del filosofo nolano. Nella piena consapevolezza del «vero significato della tradizione alchemico-ermetico-cabalistica» (p. 17), il viandante Bruno avrebbe visitato luoghi in cui poter trovare tracce di tale sapienza (pp. 42-44). Applicando un criterio ermeneutico in base al quale i testi rinascimentali (e antichi in generale) andrebbero interpretati alla luce delle acquisizioni scientifiche moderne, l'autore perviene a esiti sorprendenti: l'opera di Bruno, in particolare il *De monade*, si inserirebbe nella tradizione della genetica 'creazionistica'. Come la *Monas hieroglyphica* di John Dee rappresenterebbe una cellula primordiale (*Urzelle*: p. 56), così la monade bruniana sarebbe concepita come un microrganismo cellulare (cfr. p. 91 sgg.). La descrizione del microrganismo (*De monade*, BOL I,II 347; l'autore cita dalla trad. ted., Hamburg, 1991) viene interpretata come illustrazione di un modello del DNA: gli «spiritus vitales» potrebbero venir identificati con l'acido 'messaggero' ribonucleico, l'«arbor universa vitae» con il modello DNA a doppia elica di Crick e Watson (pp. 97-98), e il codice genetico – costituito da sequenze di quattro basi chimiche – seguirebbe il principio del tetragramma (pp. 99-100; cfr. *De monade*, BOL I,II 380 sg., 386); infine, l'enigmatica figura finale del *De monade* (BOL I,II 473) potrebbe simbolizzare una cellula con più viluppi cromosomici (p. 100). Appellandosi alla libertà di pensiero (p. 116), l'autore – tra l'altro presidente della «Giordano-Bruno-Gesellschaft» di Francoforte sul Meno – conclude che il titolo *De monade, numero et figura* andrebbe meglio tradotto come *Sulla cellula, il numero dei cromosomi e la figura degli enti* (p. 105). Un'interpretazione forse non nuova, ma certo eccentrica, che nel complesso dell'esposizione – che spazia dalla creazione dei golem alla ricostruzione genetica degli organi umani, dagli alchimisti di varia estrazione presso la corte del sifilitico Rodolfo II al padre della genetica Gregor Mendel – risulta però poco convincente.

D. v. W.



LEO CATANA, *The Concept of Contraction in Giordano Bruno's Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2005, x-210 pp.

QUELLO di ‘contrazione’ è uno dei concetti chiave della filosofia di Bruno, un concetto ricorrente nei suoi scritti, dal *De umbris idearum* ai Poemi francofortesi, e sulla cui importanza hanno insistito vari studiosi. Al problema dedica ora un lavoro specifico Leo Catana, il quale si propone di approfondire le diverse configurazioni del concetto di *contractio* nell’opera del filosofo nolano, rispetto sia all’ambito ontologico che a quello gnoseologico-noetico, nonché in rapporto alla memoria; quindi, riguardo al piano del *descensus* e a quello dell’*ascensus*. La prima parte del volume si articola in quattro capitoli. Il cap. I («Methods Facilitating Noetic Ascent») si riferisce in particolare alla trattazione – nel *Sigillus sigillorum* – di quindici specie diverse di contrazione o concentrazione della mente. Tranne l’ultima, che sarebbe propria dei filosofi e senz’altro positiva, le altre forme di contrazione di cui parla Bruno si rapportano a pratiche ascetiche e a fenomeni di suggestione e di eccitazione immaginativa. Si collegano, inoltre, a stati di alterazione della coscienza e di allucinazione, spesso connessi a complessione saturnina e umore melanconico. Il cap. II («Contraction as an Ontological Concept») esamina il concetto in rapporto al piano ontologico (ontologico-fisico) del *descensus*, anche in relazione al problema della ‘individuazione’. È noto che in questa prospettiva il testo decisivo è il *De la causa*, ma passaggi rilevanti si trovano in diverse altre opere bruniane. Per es. nello *Spaccio*, con richiamo alla sapienza degli Egizi, il filosofo nolano osserva che «una bontà, una felicità, un principio assoluto de tutte ricchezze e beni, contratto a diverse raggioni, effonde gli doni secondo l’exigenze de particulari» (del resto, già nel *De umbris* si legge che «universalis [...] natura non contrahitur quo minus nobis extet officiosa»). La *contractio* – come viene rimarcato nel *De la causa* – rinvia alla dinamica fondamentale della materia rispetto alla sostanza indistinta, in quanto la contrarietà primaria dipenderebbe dalla sua «contrazzione a l’essere corporea e non essere corporea». In questo senso, Bruno sviluppa l’idea di «doi geni di sostanza», da ricondursi tuttavia all’unica sostanza infinita in cui i contrari coincidono. Ancora, la *contractio* si riferisce a una materia che viene a differenziarsi, ad «esser contratta alle dimensioni», rispetto a una materia che è «absoluta da le dimensioni», comprendendole tutte. La *contractio* riguarda l’individuazione in rapporto alla forma sostanziale, in quanto quest’ultima si contrae nella materia. Riguardo al tema del terzo capitolo del volume di Catana («Contraction and Noesis»), oltre alla già menzionata sezione del *Sigillus* e a riflessioni presenti in altri scritti latini di Bruno, va sottolineata l’importanza di alcuni passaggi degli *Eroici furori*, testo al quale lo studioso dedica un paragrafo a sé stante. In tale orizzonte, la contrazione attiene specificamente alla sfera dell’*ascensus* e alla capacità di astrazione propria della mente umana, che è in grado di cogliere l’unità o intuire l’essenza sotto la moltitudine degli enti composti e dei fenomeni naturali. In tale dinamica di progressione conoscitiva, che comporta una ‘purificazione’ di ordine etico oltre che gnoseologico, l’uomo può riconoscere l’essenza divina nonché un unico spirito come più intimi a sé del-

la sua stessa essenza, fino a raggiungere un stato di contrazione intellettuale per cui la mente «contrae la divinità in sé». Nel cap. iv Catana affronta più da vicino il rapporto tra contrazione e memoria. La seconda parte del volume, organizzata in tre capitoli, intende approfondire alcune fonti del concetto bruniano di *contractio*. Qui l'analisi dello studioso, oltre a offrire spunti di confronto con Ficino e Giovanni Pico, si concentra – nel cap. «The Scholastic Tradition of Contraction» – su talune proposizioni del *Liber de causis* (va precisato che in tale testo non ricorre mai il termine ‘*contractio*’), anche con riferimento ai commenti di Tommaso d'Aquino e di Egidio Romano. Questo è senz'altro uno degli aspetti originali del volume di Catana, il quale – nella *Introduction* – tra l'altro osserva: «In scholastic commentaries on the *Liber de causis*, ‘contraction’ was employed in various ways in theories of individuation within this hierarchy of causes, in keeping with commentators’ philosophical inclination. [...] Nevertheless, the fortune of the *Liber de causis* and its scholastic commentaries has not yet been studied in the context of Renaissance philosophy. The following discussion of contraction in Bruno’s philosophy will, I hope, remedy this omission» (pp. 1-2). L'ultimo capitolo del libro ritorna su una questione più volte discussa nell'ambito degli studi bruniani, cioè sul rapporto del filosofo nolano con Cusano, un rapporto in cui il concetto di *contractio* assume una posizione decisiva.

E. C.

★

J. P. COUMONT, *Demonology and Witchcraft. An annotated bibliography*, 't Goy, Hes & De Graaf Publishers bv, 2005, 676 pp.

NEL vivace panorama storiografico che si occupa di magia, demonologia e stregoneria, in cui anche recentemente sono apparse novità interessanti, si aggiunge ora la bibliografia curata da Coumont, appassionato biblioфilo. Il curatore, nella premessa, accenna all'importanza del web nella ricerca bibliografica, menzionando molti siti tra cui i noti Gallica e Karlsruher Virtueller Katalog (kvk). Disposte in ordine alfabetico, si succedono schede relative ai trattati, alle loro edizioni e traduzioni, in modo da rendere immediatamente chiara la fortuna dell'opera di volta in volta esaminata. A ogni voce, poi, Coumont fa seguire utili informazioni relative alla collocazione nelle principali biblioteche statunitensi ed europee; ma c'è spazio anche per le monografie più recenti. Si tratta di uno strumento di lavoro utile come repertorio per gli studiosi della materia, ma anche per gli appassionati biblioфili, dal momento che le 5000 voci dal xv al xxi secolo riescono a dare un'idea della ricchezza e vastità impressionante dell'argomento, ma anche della costante evoluzione del dibattito. L'indice delle materie, quello delle opere anonime e anche il catalogo dei frontespizi di 320 trattati chiudono la bibliografia.

M. V.

★

GIOVAN BATTISTA DELLA PORTA *Elementorum curvilineorum libri tres*, ed. critica a cura di Veronica Gavagna e Carlotta Leone, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2005, xxxiii, 176 pp.

CONTINUA con costante alacrità (seppure con qualche lentezza, in considerazione delle comprensibili difficoltà e complessità di un lavoro critico) l'Edizione Nazionale delle opere di Giovan Battista della Porta. Anche su questo testo, gli *Elementorum curvilineorum libri tres*, come sulla *Magia naturalis* e sulla *Humana physiognomia*, l'autore tornò a più riprese con operazioni di riordino, modifiche e approfondimento del materiale. E anche questa opera vide la luce in due edizioni: la prima in appendice ai *Pneumaticorum libri tres* del 1602, la seconda come testo autonomo nel 1610 con il titolo ufficiale: *Elementorum curvilineorum libri tres*. Quest'ultima, pubblicata a Roma presso Zanetti, editore anche di altre opere dello scienziato napoletano, presenta un epigramma in latino dello Stelluti e, come nel *De aëris transmutationibus*, anche un epigramma in greco di Demisiani, oltre alla dedica al suo amico Federico Cesi. La prima redazione in due libri, affermano le curatrici, è un trattato «sulla geometria delle figure curvilinee paragonabile ai libri degli *Elementa* di Euclide dedicati alla geometria piana [strutturato] in definizioni, assiomi e proposizioni ed alcuni teoremi [...] sono modellati sugli omologhi degli *Elementa*» (p. ix). Nel primo decennio del secolo della Porta si era convinto d'aver risolto uno spinoso e insoluto problema, alla moda soprattutto tra '500 e '600: la quadratura del cerchio. Nella seconda e definitiva edizione, dove i libri diventano tre, infatti, sono aggiunte le proposizioni concernenti la quadratura del cerchio con una riorganizzazione del materiale. Con questa edizione l'A. si aspettava di aver coronato questo sogno ed essere accolto tra i maggiori matematici dell'epoca. Il rifacimento, in verità, lascia i paralogismi e gli errori matematici dell'edizione precedente e manifesta una revisione piuttosto imprecisa. L'opera non ebbe una larga eco sia per i risultati piuttosto modesti, sia perché, annotano le curatrici, la prova della quadrabilità del cerchio poggiava «su di un evidente e grossolanamente paralogismo insito nella sesta proposizione del terzo libro» (p. xiii). Il volume, di grande interesse filologico, affronta anche il problema delle edizioni delle figure dei disegni che, a differenza di altri testi, sono fondamentali per il carattere stesso dell'opera. L'accurata edizione del testo, proposto dalla Gavagna e dalla Leone, è stabilita sulla ricognizione di un manoscritto conservato presso l'Archivio dell'Accademia dei Lincei e dell'edizione del 1610, mentre in appendice si dà conto dell'edizione in due libri, in quanto i due testi si configurano come sostanzialmente indipendenti.

A. P.



Faustus Socinus and his heritage, ed. by Lech Szczucki, Cracovia, Polish Academy of Arts and Sciences, 2005, 546 pp.

Il volume presenta ventinove contributi di studiosi di tutto il mondo che hanno partecipato al Convegno organizzato a Cracovia in occasione del quarto centenario della morte di Fausto Sozzini. La maggior parte degli studi qui raccolti è dedicata alla fortuna del pensiero di Sozzini nei secoli successivi alla sua morte, attraverso una ricchissima rassegna – di figure, alcune già note, altre sconosciute, di opere, edite e manoscritte, e di problemi – che vaglia attentamente la diffusione e la persistenza della riflessione sociniana nell'Europa moderna. Una parte minoritaria dei contributi verte, invece, su aspetti particolari della biografia e dell'opera di Sozzini: ciascuno di questi studi, posti in apertura del volume, contribuisce a evidenziare il profondo radicamento dell'una e dell'altra nel mondo contemporaneo a Sozzini, a rilevarne gli aspetti di continuità e di frattura rispetto alla cultura religiosa e filosofica del tempo, mettendo in luce la natura intrinsecamente dialettica del pensiero sociniano. I saggi dedicati a Fausto Sozzini, alle controversie dottrinali da lui innescate e sostenute attraverso l'Europa, non delineano la vicenda di un uomo, ma quella di un'intera epoca che ebbe la sua cifra caratteristica nelle inquietudini che animavano quelle dispute. Segue, a questa prima parte, un'ampia rassegna di studi dedicata agli eredi della riflessione sociniana, tra i quali sono naturalmente inclusi oppositori, innovatori e mediatori del messaggio di Sozzini. Questa analisi dell'influenza sociniana sul pensiero religioso, e – prevalentemente – sulla cultura filosofica europea fino al xviii secolo, documenta, grazie alla ricchezza del materiale, determinanti aspetti di continuità tra l'uno e l'altra. Il volume presenta contributi rilevantissimi e innovativi relativi a tre ambiti di problemi in particolare: in primo luogo, studia il ruolo del socinianesimo nel contesto dei coevi antitrinitarismo e unitarismo polacco e transilvano, identificando nel socinianesimo il tramite decisivo di alcuni contenuti di queste istanze nella cultura europea occidentale; quindi analizza gli elementi di sostanziale coerenza, pur attraverso un'attenta valutazione delle divergenze, tra socinianesimo e arminianesimo olandese, nel corso di tutto il xvii secolo; infine, esamina alcune fondamentali influenze sociniane sul pensiero religioso e filosofico inglese, attraverso una più precisa individuazione delle congiunture storiche che favorirono questa connessione dagli anni della rivoluzione. Ovviamente i contributi non suggeriscono una soluzione univoca delle tre problematiche principali illustrate, ma documentano ampiamente la validità di un'indagine storica che pone alcune opzioni critiche proposte dal socinianesimo tra le acquisizioni di lunga durata del pensiero occidentale moderno.

C. H.



GIOVAN FILIPPO INGRASSIA, *Informatione del pestifero et contagioso morbo*, a cura di Luigi Ingalo, Milano, Angeli, 2005, 650 pp.

Il libro porta a termine il progetto di riedizione dell'opera di Ingrassia ideato da Corrado Dollo nell'ambito di un programma di ricerca sullo sviluppo del sapere medico, in particolare epidemiologico, nella Sicilia tra il XVI e il XVIII secolo. Il medico Ingrassia è uno dei maggiori rappresentanti del periodo. Il testo è preceduto da un saggio introduttivo del curatore, in cui sono posti in evidenza sia gli elementi di continuità che quelli di novità presenti nell'opera. L'*Informatione* è pubblicata nel 1576 a Palermo per i tipi di Giovan Mattheo Mayda, in occasione di un'epidemia di peste che interessò tutta Italia. Grande eco ebbero le misure di «barreggiamento» proposte, che sembra riuscirono a limitare i danni dell'ondata epidemica nel regno di Filippo II. L'opera segue il programma di rinnovamento della medicina già presente nei testi giovanili dell'autore. Esso si può articolare su tre livelli: 1) metodologico, 2) di contributo specifico alla disciplina medica, 3) di riforma degli istituti medico-giuridici siciliani. L'atteggiamento di Ingrassia è generalmente anti-concordistico: la sua attenzione filologica ai testi lo rende diffidente nei riguardi delle traduzioni arabe degli antichi e le sue preferenze filosofiche lo allontanano dalle teorie dei *barbaros*, mentre tiene in molta considerazione gli originali Aristotele, Ippocrate e Galeno. Tuttavia la sua assidua pratica medica e l'indagine anatomica lo spingono a correggere ciò che gli antichi hanno mal posto – ad esempio l'errata descrizione dello scheletro umano fatta da Galeno. Tra gli autori più recenti apprezza e riprende Vesalio e Fracastoro, certamente è debitore delle teorie di Ficino, ma rielabora, personalizza e sottopone tutto a continua verifica. Come spesso in questi casi, l'*Informatione* si propone come guida per i medici che devono curare le popolazioni afflitte dall'epidemia. In seguito ad ulteriori esperienze mediche, l'autore aveva preparato una seconda edizione dell'opera, mai portata a compimento. La struttura è quadripartita. La prima parte è dedicata alla definizione della peste; la seconda analizza i principi generali di preservazione delle città dal morbo, ipotizzando la creazione di nuove strutture di degenza; la terza indica come evitare il contagio; l'ultima espone il modo di curare gli ammalati con strumenti medici e chirurgici.

T. K.

*

MARIN MERSENNE, *L'impiété des déistes*. Edition et annotation par Dominique Descotes, Paris, Honoré Champion, 2005, 728 pp.

CORREDATA da una pregevole introduzione e da un accurato apparato storico-esegetico approntati da Dominique Descotes, la ristampa de *L'impiété des déistes* rende finalmente accessibile agli studiosi un testo di non facile reperimento e fondamentale per ricostruire la portata e gli obiettivi della polemica apologetica condotta dal Mersenne nei suoi primi scritti dalle *Quaestiones celeberrimae in*

Genesim (febbraio 1623) alla *Verité des Sciences* (1625). La mole e la tempestività con cui si succedono i tre saggi fanno pensare a un *engagement* del Minimo, voluto e forse caldeggiaiato dai vertici del potere politico-religioso, tanto più che la sua controversia si colloca, come giustamente rileva la Descotes, nel clima repressivo della restaurazione cattolica e della normalizzazione politica avviati da Luigi XIII e da Richelieu, dopo i tragici roghi di Vanini (1619) e di Fontanier (1621) e nel corso dell'estenuante processo celebrato contro Viau. Di tale clima di «repression religieuse» e di «croisade contre l'incroyance» il Minimo è – almeno per gli anni 1623-1625 – parte integrante e ne rappresenta in qualche modo il punto di riferimento culturale e teologico-dottrinale. Non a caso i due volumi de *L'impiété* sono dedicati rispettivamente al Cardinale, da poco assurto al potere politico, e a Mathieu Molé, il procuratore generale che conduceva l'inchiesta contro il poeta di Agen. In realtà, negli anni venti del Seicento Mersenne e Garasse imprimono una svolta decisiva nell'apologetica francese. Se i primi polemisti del secolo si tengono sul generico e si scagliano per lo più contro la *débauche* come modello negativo di condotta etica perseguita da inidentificati, né facilmente identificabili, libertini, con Mersenne e Garasse le accuse si fanno più puntuali, si spostano sul piano teorico-dottrinale e la battaglia è condotta contro figure storicamente definite, come Vanini, Bruno, Cardano, Viau, Charron, Machiavelli e l'anonimo autore dell'*Anti-bigot*. Alla confutazione di Vanini Mersenne aveva già dedicato gran parte della prima *Quaestio*, che, estendendosi per ben 674 colonne, aveva riprodotto all'incirca 200 pagine dei due testi vaniniani. Ma la battaglia ideologica non si poteva dire conclusa con le *Quaestiones*. Quando queste sono ancora in corso di stampa, il Minimo entra in possesso dei rarissimi testi bruniani e diventa in breve uno dei primi e più profondi conoscitori della filosofia del Nolano. Nello stesso torno di tempo egli viene al corrente della circolazione clandestina e manoscritta dei *Quatrains du déiste*. Da ciò l'urgenza di ridare fiato alla controversia. Nasce il progetto de *L'impiété* che assume come bersagli diretti Cardano, Bruno, Charron e l'anonimo poeta dei *Quatrains*; ma Vanini resta sullo sfondo della polemica, non solo in materia di immortalità dell'anima e di provvidenza divina, ma anche per le probabili influenze da lui esercitate sul poeta *dialecticien*. Ha ragione la Descotes a segnalare la differenza di stile del Minimo rispetto a Garasse o a rilevare che il suo gusto per la controversia si espresse, dopo gli anni 1623-25, nella forma della polemica, allorché, col prevalere degli interessi scientifici, egli finirà con l'assolvere la funzione di «secrétaire dell'Europe savante» (p. 49). È indubbio che Mersenne ha uno spessore culturale e morale che manca a Garasse. Non v'è in lui nessuna invettiva *ad personam*, né la violenza o addirittura la calunnia di cui è ampiamente infarcita la *Doctrine curieuse*. Ne è prova l'atteggiamento di apertura con cui egli cerca di vagliare le ipotesi dell'avversario fino a riconoscere coraggiosamente la solidità o percorribilità dell'ipotesi copernicana. Tuttavia, se si cerca di fare il punto sui risultati conseguiti, non ci si può nascondere il complessivo fallimento degli obiettivi del Minimo. Le sue tecniche argomentative si rivelano per lo più insufficienti e solo in qualche caso colgono nel segno. Spesso – soprattutto nella disanima dei *Quatrains* – prevale più lo sforzo ermeneutico nel tentativo di sciogliere gli enigmi del testo poetico che l'efficacia delle risposte date, le quali spesso invo-

cano conferme di tipo scritturistico o scolastico ed appaiono comunque prive di apporti originali. Tali risultano altresì le argomentazioni a favore dell'esistenza di Dio, che per lo più ripetono quanto era già stato detto nelle *Quaestiones*, e quelle a favore dell'immortalità dell'anima. Sicché, in ultima analisi, l'unico effetto ottenuto da Garasse e da Mersenne – ciò che sarà loro frequentemente rimproverato – fu quello di aver fatto da cassa di risonanza proprio alle dottrine e agli autori che intendevano combattere.

F. P. R.

*

JOHN MONFASANI, *Nicolaus Scutellius, O.S.A., as PseudoPletho. The Sixteenth-Century Treatise Pletho in Aristotelem and the Scribe Michael Martinus Stella*, Firenze, Olschki, 2005 («Quaderni di 'Rinascimento'», 41), x, 182 pp., 7 tavv. f.t.

IL lavoro di Monfasani si inserisce nell'ambito delle sue importanti ricerche sull'Ordine agostiniano nel Rinascimento e, in particolare, sulla cerchia di Egidio da Viterbo. Nel recente volume, edito in una nota collana dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, viene pubblicato un trattato inedito – scoperto da Monfasani – che nella tradizione manoscritta va sotto il titolo di *Pletho in Aristotelem*. Questo non è, come si potrebbe supporre, una versione latina del *De differentiis*, composto in greco da Giorgio Gemisto Pletone al concilio di Firenze del 1439. Si tratta piuttosto di un'opera del XVI secolo dotata di una propria individualità: se già oltre una metà del testo, infatti, consiste in un adattamento straordinariamente libero del *De differentiis*, la seconda parte del trattato, pur non particolarmente originale dal punto di vista filosofico, non trova corrispondenze nell'opera di Pletone. Il *Pletho in Aristotelem* è dunque, per usare le parole di Monfasani, «an echo of the fifteenth-century Plato-Aristotle controversy» (p. 3). L'autore cinquecentesco, evidentemente platonico, volle contribuire alla 'controversia tra Platone e Aristotele' sotto lo pseudonimo del Pletone e, secondo lo studioso americano, ritenne di poter produrre un'opera migliore di quella del suo predecessore bizantino, espandendola e modificandola per adattarla al pubblico del XVI secolo. Lo stesso Monfasani, nel suo saggio introduttivo, dimostra con precisione che lo pseudo-Pletone, autore del trattato, va identificato con ogni probabilità nel frate agostiniano Niccolò Scutelli di Trento (1490-1542). A partire almeno dal 1512, Scutelli divenne il *protégé* di Egidio da Viterbo, e negli anni successivi eseguì numerose traduzioni, volgendo dal greco opere dei *prisci theologi*, dei neoplatonici e dello stesso Pletone. La redazione del *Pletho in Aristotelem* va collocata tra l'inizio degli anni Venti e i primi anni Trenta del XVI secolo. Uno dei due manoscritti che conservano il trattato fu copiato da Michele Martino Stella di Bruxelles. All'attività di quest'ultimo personaggio, copista ed editore assai poco noto, Monfasani dedica un saggio specifico, oltre che alcune delle appendici che arricchiscono il volume.

A. R.

PLOTINI *Opera omnia* cum latina Marsilii Ficini interpretatione et commen-tatione (Fac-similé de l'édition de Bâle, Pietro Perna, 1580), Introduction de Stéphane Toussaint, Paris, Phénix Éditions, 2005, xxii, 772, 44 pp.

NEGLI ultimi anni, la collaborazione tra la Société Marsile Ficin e le Phénix Éditions ha dato luogo ad alcune riproduzioni in fac-simile connesse al platonismo fiorentino e alla sua complessa fortuna. Nel 2000 furono pubblicati gli *Opera omnia* di Marsilio Ficino secondo l'edizione basileese del 1576 (cfr. la scheda, a cura di chi scrive, in «Bruniana & Campanelliana», vi, 2000/2, pp. 578-579). Nel 2004 fu la volta di una cinquecentina assai meno nota: il *De anima* di Cristoforo Marcello, uscito a Venezia nel 1508. Nel 2005, infine, è stata riprodotta l'edizione delle *Enneadi* di Plotino stampata a Basilea, per i tipi di Pietro Perna, nel 1580. La stampa di Perna è introdotta da una *Praefatio* dello stesso tipografo basileese e contiene il testo greco delle *Enneadi* – per il quale rappresenta l'*editio princeps* – accompagnato dalla traduzione e dal commento latino di Marsilio Ficino. Il Plotino ficiiano era stato pubblicato per la prima volta a Firenze nel 1492. Ed è soprattutto sulle vicende legate all'edizione e all'influenza di quel 'Plotino latino' e sui rapporti tra il filosofo fiorentino e l'antico neoplatonico che si sofferma Stéphane Toussaint, Presidente della Société Marsile Ficin, nella sua introduzione alla recente ristampa. Nelle stesse pagine, inoltre, lo studioso non manca di rilevare la diversa valutazione della figura di Plotino nel mutato clima culturale che distanzia la Norimberga luterana del tardo Cinquecento, al cui Senato si rivolge Perna nella *Praefatio*, dalla Firenze del Quattrocento in cui aveva operato Ficino. Da ricordare, infine, che la riproduzione delle *Enneadi* del 1580, per ora uscita in una tiratura limitata e riservata ai membri della Société Marsile Ficin, è corredata da un'utile bibliografia su 'Plotino e Ficino'.

A. R.

*

MICHAEL WYATT, *The Italian Encounter with Tudor England. A Cultural Politics of Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 («Cambridge studies in renaissance literature and culture»), xiv-372 pp.

LA monografia di Wyatt offre un ampio squarcio storico sulla presenza degli italiani in Inghilterra nella prima età moderna – soprattutto durante il regno dei Tudor – e sulla loro influenza sull'evoluzione politico-culturale del Paese di adozione, con particolare riguardo all'attività di mediazione linguistico-culturale dell'italo-inglese John Florio (si veda anche l'art. dell'autore su *La biblioteca in volgare di John Florio. Una bibliografia annotata*, «Bruniana & Campanelliana», ix, 2003, 2, pp. 409-434). Se inizialmente la presenza italiana in Inghilterra – documentata sin dal Duecento – si limitava ad appartenenti alle professioni dei mercanti e banchieri, con l'Umanesimo si assiste ad una maggiore rappresentanza di intellettuali e professionisti italiani, che in seguito alla Riforma e alla costituzione della Chiesa

anglicana sotto Enrico VIII va sensibilmente aumentando, per giungere ad occupare un ruolo di massimo rilievo nel periodo elisabettiano; ruolo che si affievolirà soltanto con l'avvento di Giacomo I Stuart. Sullo sfondo di un'Inghilterra (che non ha mai conosciuto una 'questione della lingua' dalle dimensioni italiane) ancora instabile dal punto di vista linguistico a causa di una relativa povertà della lingua inglese di quel periodo rispetto all'italiano, al francese o allo spagnolo, dell'uso diffuso di altre lingue e dell'uso del latino come lingua scritta e parlata nei ceti eruditi, viene a situarsi l'opera di John Florio, 'mercante di lingua', maestro d'italiano, traduttore e lessicografo, cui spetterebbe – come già rilevato da Frances A. Yates nella sua monografia su Florio del 1934 – un posto di primo piano tra le correnti culturali inglesi più importanti dell'epoca. Muovendo da un discorso su filologia e identità (linguistica, politica, culturale) che mette in risalto il ruolo mediatore della filologia tra lingue e culture diverse anche lontane nel tempo, l'autore attribuisce importanza cruciale all'aspetto «virtuale» del carattere italiano di Florio, forse italiano di madrelingua, ma comunque lontano dall'Italia; una virtualità che gli avrebbe permesso di 'abitare' in diverse culture con sorprendente facilità, ma anche in una dimensione di *performance* (pp. 3-4). Ben al di là di un lavoro di 'traduzione' culturale, Florio si sarebbe però impegnato – questa è forse una delle tesi di maggior impatto del volume – in una consapevole attività grammaticale di 'gender bending' *ante litteram*, cui sarebbe tornato, dopo un breve periodo di distacco verso la fine del regno elisabettiano, negli ultimi decenni della sua vita (cfr. cap. 5, pp. 244-254). Da 'grammatico' ben diverso dal pedante di tipo bruniano, Florio avrebbe collegato la mediazione tra la lingua italiana (caratterizzata dalla flessione per genere) e quella inglese (largamente neutra rispetto al genere, che perciò favorirebbe un discorso di tipo maschile) con la *querelle des femmes*, contribuendo in tal modo a una comprensione della 'questione della lingua', trasportata in terra britannica, nella sua dimensione etica ed egualitaria del 'dare un nome' come idoneità linguistica che forma la comunità cui tale lingua dà origine. Il volume, in cui l'erudizione diventa lettura piacevole e a tratti perfino divertente, offre vari spunti interessanti al di là della trattazione specifica nel personaggio di Florio. Così, quando si riportano le relazioni degli ambasciatori italiani in Inghilterra, si viene a sapere che Bruno non fu certo il primo ad aborrire il costume inglese dell'epoca di servirsi di un boccale comune, e che la gelosia dei mariti inglesi nei confronti delle mogli aveva limiti ben circoscritti, «riducendosi però infine ogni cosa nella forza del denaro» (così Andrea Trevisan nel 1497; cfr. pp. 22-23, 270, nota 24).

D. v. W.

*

ANONIMO, *I tre impostori*, Introduzione, commento e cura di Germana Ernst. Traduzione di Luigi Alfinito. Testo latino a fronte, Calabritto (Av), Mattia&Fortunato Editori, 2006, 96 pp.

AVVOLTO da fama sinistra, esecrato, eppur ricercato, per quanto sia più volte apparso come un vero e proprio fantasma a chi, pur avendone sentito parla-

re, anche dettagliatamente, non riusciva a procurarsene una copia; anonimo, ed attribuito, alternativamente, a scrittori in odor di eresia o sospettati di ateismo, come Averroè, Pomponazzi o Cardano, ma anche Boccaccio, Pietro Aretino o Machiavelli; del *De tribus impostoribus* si è financo negata l'esistenza, finché nel 1753, a Vienna, non è stato pubblicato da Paul Straube. Nella presente edizione, Germana Ernst, alla quale si deve anche l'introduzione, ha ripubblicato il testo latino apparso a Parigi nel 1861 a cura di Pierre-Gustave Brunet, già edito in Italia da Luigi Daelli nel 1864, con qualche emendazione anche sulla base dell'edizione critica curata da Winfried Schröder nel 1999, ed accompagnato dalla traduzione di Luigi Alfinito. Nell'introduzione, Ernst ricostruisce le tappe essenziali della lunga storia del testo, e della vera e propria leggenda nata attorno a questo opuscolo, resa ancor più intricata dall'apparizione, a L'Aja, nel 1719, del *Traité des trois imposteurs*, opera che evocava il titolo del tanto desiderato trattatello latino, ma in realtà ben più tarda, e di chiara matrice cartesiana e spinoziana. Nella prima parte, che la curatrice, riallacciandosi a una tradizione critica che si discosta dalla recente interpretazione 'unitaria' di Schröder ritiene essere la più antica e quella di maggior interesse, e che presumibilmente coincide con il breve trattato di cui si parlava già nel XVI secolo, l'anonimo estensore del testo scrive che la concezione di Dio delle tre grandi religioni monoteistiche altro non è che il risultato di proiezioni, desideri e timori degli uomini, ed è perciò segnata dall'impossibilità umana di concepire ciò che non rientra entro i ristretti limiti di un'esperienza costitutivamente inadeguata ad esprimere il divino. Altrettanto 'umana', spiega Ernst, risulta la relazione così istituita tra Dio e gli uomini, perché definita sul modello dell'ossequio che la superbia dei potenti esige dai propri sottoposti, ed improntata ad una logica di reciproco scambio – venerazione in cambio di assistenza –, mentre la rivelazione che Mosè, Cristo e Maometto pretendono di aver ricevuto, in virtù di un rapporto esclusivo, e privilegiato, con Dio, è nient'altro che una millanteria, una vera e propria impostura, appunto. Si tratta di temi che accomunano molti autori del Cinquecento, che in questo caso, però, sono esposti con estrema sintesi, in un latino essenziale, privo di ampollosità, scevro da citazioni, rimandi, allegazioni. Tutti aspetti che avvicinano quest'opera alla cultura italiana del Cinquecento: Ernst ricorda i passi che paiono evocare le tesi di Pomponazzi; l'ipotesi, confortata da una testimonianza di Thomas Browne, che l'autore sia Bernardino Ochino; la testimonianza resa a Patin da Campanella, il quale, accusato in più occasioni di esserne l'autore, ammette di averne vista una copia in mano a Francesco Pucci, a Roma, evidentemente nelle carceri dell'Inquisizione, in cui i due furono compagni di prigione; insiste, infine, sul fatto che molti abbiano considerato il *De tribus impostoribus* l'esito più radicale di una concezione tutta politica della religione, anche sulla base dei passi, decisivi per chiarire come agisca l'impostura di profeti ed istitutori di nuove religioni, in cui sono evocati gli incontri tra Numa e la ninfa Egeria, noti già grazie a Plutarco e a Livio, ovviamente, ma sui quali si era soffermato, in tempi assai più prossimi, Niccolò Machiavelli.

A. S.

Europe. *Comédie héroïque attribuée à Armand Du Plessis, Cardinal de Richelieu et Jean Desmarests Sieur de Saint-Sorlin*, édition, introduction et notes par Sylvie Taussig, Turnhout, Brepols, 2006, 302 pp.

TRA i testi cui si rivolge la variegata attività di ricerca ed edizione di Sylvie Taussig, si trova anche un’opera teatrale di cui fu ideatore Armand Du Plessis, cardinale di Richelieu, e redattore il drammaturgo Jean Desmarests. Si tratta della *comédie héroïque* intitolata *Europe*, la cui pubblicazione risale al 1643. *Europe* è una *pièce* in cinque atti, che narra le vicende della Guerra dei Trent’anni fra il 1626 e il 1642. L’opera fu composta da Richelieu per spiegare a Luigi XIII e alla sua corte la propria visione profondamente cattolica del potere e il modo in cui egli concepiva il ruolo della Francia nella guerra. I due protagonisti di *Europe* sono Francion e Ibère, che rappresentano le due principali potenze impegnate nel conflitto, nonché le due distinte e contrapposte concezioni del potere monarchico: universalistica e oppressiva quella di Ibère (cioè, la spagnola), il cui principale obiettivo politico-militare è quello di occupare e sottomettere l’intera Europa; nazionalistica e non oppressiva quella di Francion (cioè, la francese), portatrice di valori politici e culturali moderni e antitirannici. Il lavoro della curatrice è di rilevante spessore critico e tocca un numero consistente di tematiche, che spaziano dal mecenatismo alla ragion di stato, dall’universalismo alla monarchia, dal mito di Europa nella cultura moderna alla sua dimensione politica e religiosa. La Taussig studia in particolare le modalità con cui alcuni concetti chiave della filosofia politica della prima epoca moderna vengono accolti, rielaborati e rilanciati attraverso l’arte, in particolare attraverso il teatro. La figura di Richelieu in questo senso assume un valore particolare, perché il cardinale, uomo di lettere e teologo di grande sensibilità, è convinto, a differenza di Luigi XIV (che, pochi anni dopo di lui, si ispirerà a una visione assolutistica e solare della monarchia), che il potere politico deve parlare all’opinione pubblica, non soltanto per perseguire fini meramente propagandistici, ma anche per assolvere il compito di associare la pratica politica alla comunicazione. Nel quadro di questa strategia, il teatro e, più in generale, le lettere giuocano un ruolo importante, che Richelieu tende a valorizzare con tutti i mezzi. Egli non soltanto fu un grande mecenate di tutte le arti, ma anche uno scrittore amante delle rappresentazioni tragiche ed eroiche e un raffinato cultore di una lingua francese purificata da forestierismi e latinismi.

L. G.

*

VITTORIO FRAJESE, *Nascita dell’Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006, 448 pp.

DA circa dieci anni è ormai possibile consultare l’archivio della Congregazione della dottrina della fede e i risultati di queste nuove esplorazioni hanno arricchito le pagine anche di «Bruniana & Campanelliana». La storia dell’Indice

dei libri proibiti, grazie ai contributi dell'*Index des livres interdits* coordinato da De Bujanda, agli studi di Gigliola Fragnito, e, prima ancora, di Antonio Rotondò e di Luigi Firpo, acquisisce ora con il saggio di Vittorio Frajese, uno dei pionieri nello studio dell'Archivio, una proposta di lettura complessiva di quest'ultimo decennio di ricerche, che lamenta la persistenza del modello storiografico jediniano, soprattutto nella contrapposizione fra la connotazione negativo-repressiva attribuita all'Inquisizione e all'Indice e il carattere riformatore delle misure del Concilio di Trento. Muovendo da questa premessa l'A. intende impostare il problema storico nel periodo medio-lungo per mostrare che «la 'censura' fu organo di governo e di riforma della chiesa» (p. 9). Pubblicato nella collana «Storia» per i tipi della Morcelliana, dove già sono usciti saggi notevoli, il volume, che raccolge, rivisti, alcuni saggi già pubblicati, è diviso in tre parti: nella prima, dedicata alla censura prima dell'istituzione della Congregazione dell'Indice, si ripercorre il periodo che, dall'iniziale favore pontificio nei confronti della stampa, va alla bolla del 1487 che introduceva l'istituto dell'*imprimatur*, per concludersi con il Concilio lateranense che riconosceva la necessità della censura come strumento di riforma; la seconda, articolata in quattro capitoli, indaga lo sviluppo istituzionale per sottolineare come l'irrompere del protestantesimo sul proscenio della storia trovasse già la censura operante contro la cultura umanistica, come si giungesse poi ai primi Indici e come la concorrenza e sovrapposizione delle competenze censorie, conteste dal Sant'Uffizio, culminasse con l'Indice clementino del 1596; la terza parte (cinque capitoli) è dedicata all'analisi delle forme della censura, a come il sistema censorio sia riuscito a permeare la società, con un capitolo conclusivo sulla grande inchiesta avviata nelle biblioteche conventuali.

M. V.

*

PIERRE GASSENDI, *Du principe efficient, c'est-à-dire des causes des choses. Syntagma philosophicum*. Physique, section 1, Livre 4, trad., introduction et notes par Sylvie Taussig, Turnhout, Brepols, 2006, 244 pp.

NEL presente volume viene presentata in traduzione francese una rilevante sezione del *Syntagma philosophicum*, uno scritto di Pierre Gassendi sovente citato, ma poco conosciuto tra gli storici del pensiero filosofico e scientifico del xvii secolo. L'opera rappresenta una sorta di enciclopedia o di somma filosofica e naturalistica, la cui suddivisione riproduce in buona parte il sistema ellenistico di ripartizione della filosofia in logica, fisica e morale. La sua monumentalità rispecchia l'estensione della mente dell'autore, dotata di innumerevoli conoscenze, ricavate dallo studio di una gamma molto ampia di fonti filosofiche e scientifiche antiche e moderne. Scritto per i dotti, il *Syntagma* è in latino e non è mai stato integralmente tradotto in una lingua moderna. Facendo seguito al grande interesse oggi suscitato dalla figura e dall'opera di Gassendi, Sylvie Taussig, nota e scrupolosa specialista di questo autore, propone una traduzione francese integrale del quarto libro della seconda parte (la parte dedicata alla fisica) del *Syntagma*. Esso è intitolato *De principio effidente, seu de causis rerum* e contiene l'essenziale della teo-

logia gassendista. L'opera è composta di otto capitoli e si colloca all'interno delle trattazioni che riguardano le ipotesi sulla costituzione della materia prima delle cose e i principi che sovrintendono il movimento e la mutazione. Il *De principio efficiente* si occupa propriamente di studiare e di interpretare il rapporto che intercorre tra principio di causalità e concetto di Dio. L'essenza di Dio viene indagata in rapporto al suo essere causa prima di tutte le cause, cioè come produttrice e legislatrice del mondo fisico. L'intenzione di Gassendi è quella di fornire una dimostrazione convincente dell'esistenza divina, chiarendo congiuntamente all'uomo quali siano le modalità della sua conoscenza del divino. Strettamente collegato al ragionamento che considera il divino come creatore e causa delle cause è la visione di Dio come legislatore, visione che Gassendi cerca di spiegare introducendo e sviluppando i concetti correlati di provvidenza generale e di provvidenza speciale. In quest'ottica, le tematiche dell'esistenza divina e della natura divina risultano logicamente e dialetticamente conseguenti, ma distinte da un punto di vista della conoscenza dei loro contenuti, in quanto la prima ha una sua evidenza che tanto la ragione quanto la fede possono cogliere e apprezzare, mentre la seconda resta per la mente umana un mistero in parte insolubile. L'opera metafisica e fisica di Gassendi presenta caratteristiche originali che sono il riflesso di una cultura ricca di sfumature e di contenuti diversi. Essa sviluppa una sorprendente forma di sincretismo che ancora oggi non smette di attirare l'attenzione degli specialisti e dei lettori colti. Vale la pena ricordare che Sylvie Taussig ha già edito in traduzione francese commentata le lettere latine e la vita di Epicuro di Gassendi e ha dedicato a questo autore l'ampia monografia intitolata *Pierre Gassendi (1592-1655). Introduction à la vie savante* (Turnhout, Brepols, 2003).

L. G.

*

HERMETIS TRISMEGISTI *De sex rerum principiis*, cura et studio Paolo Lucentini, Mark D. Delp, Turnhout, Brepols, 2006, 230 pp.

CON l'edizione di questo testo prosegue la realizzazione del progetto *Hermes Latinus*, diretto da Paolo Lucentini e Vittoria Perrone Compagni (cfr. <http://www.tecnopublish.com/HermesLatinus>), che prevede di riportare alla luce la tradizione ermetica di lingua latina innanzitutto con l'edizione dei testi teorici e pratici attribuiti ad Ermete. Il volume si apre con un ampio studio introduttivo di Delp, che mette a fuoco i contenuti dell'opera in relazione al contesto culturale nel quale nasce: probabilmente la seconda metà del XII secolo. Il *De sex rerum principiis* si presenta come un'opera cosmologica scritta sotto pseudonimo, probabilmente dovuto alla presenza di tesi radicali sull'immanenza divina e ad una forte tendenza a ridurre la teologia a cosmologia. Il testo, diviso in sette parti e trentadue capitoli, tratta della natura metafisica dei principi divini (*causa, ratio, natura, mundus, machina mundi, tempus*), delle qualità e degli influssi delle costellazioni zodiacali e dei sette pianeti, delle rivoluzioni astrali che segnano le gradi epoche del mondo, delle dinamiche sublunari, della costituzione del corpo umano e degli

influssi celesti su di esso, dunque della melotesia. Il forte contenuto astrologico dell'opera lo avvicina alla trattatistica ermetica di tipo tecnico-operativo. Secondo Delp, il contenuto avvicina questo testo ad un altro molto noto: la *Tabula smaragdina*, soprattutto per quanto riguarda la trattazione del rapporto tra microcosmo e macrocosmo; ma il confronto è esteso anche ad altre opere, quali la *Cosmographia* di Bernardo Silvestre e la *Mathesis* di Firmico Materno, la *Philosophia mundi* di Guglielmo di Conches e il *Didascalion* di Ugo di San Vittore. Queste opere e altre ancora, infatti, sono i riferimenti fondamentali della cultura del tempo. L'introduzione di Lucentini, di natura filologica, descrive dettagliatamente la tradizione testuale dell'opera, sia quella diretta che quella indiretta, la prima costituita da quattro manoscritti (Oxford, Bodleian Library: Digby 67 e 221, Bodl. 464; Utrecht, University Library, 722), la seconda costituita da tre *excerpta*. Attraverso questa ricostruzione e la proposta di un nuovo *stemma codicum*, l'attuale edizione intende aggiornare e correggere quella approntata da Theodor Silverstein (*Liber Hermetis Mercurii Triplicis de vi rerum principiis*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», xxii, 1955, pp. 217-302). Pur riconoscendo a Silverstein il merito «di aver reso disponibile un testo di grande interesse nell'ambito delle cosmologie medievali, tratteggiando inoltre un'ampia interpretazione e svolgendo un'attenta analisi delle fonti», Lucentini sottolinea, tuttavia, che la sua «edizione critica risulta spesso insufficiente: numerosi passi del testo sono incomprensibili e in molti luoghi si rilevano contraddizioni teoriche o errori sintattico-grammaticali» (p. 138). Nell'attuale edizione si correggono errori sia stilistico-formali, sia di trascrizione e decifrazione del testo, allo scopo di permetterne uno studio più chiaro.

T. K.

*

THOMAS LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster, Aschendorff, 2006 («Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft», xv), 236 pp.

LA monografia vuole offrire una ricostruzione sistematica del pensiero filosofico di Cusano – in quanto complementare rispetto al pensiero teologico –, prendendo le mosse dall'analisi di un concetto-chiave: *mens*. Di tale concetto si ripercorrono le principali conseguenze e prospettive in un orizzonte storico-filosofico e di storia delle idee, considerando inoltre diverse problematiche terminologiche, anche interne all'opera stessa di Cusano. Nell'esposizione, si procede a partire da una prospettiva sui 'tre mondi' o forme fondamentali dell'essere – cioè Dio (*mundus maximus*), universo (*mundus magnus*) e uomo (*mundus parvus*) – quale assunta dalla mente umana; ciò in corrispondenza con la costituzione della mente come concepita da Cusano: soggetto individuale di attività psichiche e enunciazioni linguistiche, in cui tuttavia si rispecchierebbe in modo spirituale una realtà indipendente, ancorata nel fondamento assoluto dell'essere (vedi *Einleitung*, pp. 11-15). La mente umana, con la sua naturale tendenza a perfezionarsi, è inserita, come tutte le forme naturali di vita, nell'universale ordine cosmico nel quale vige

la legge divina secondo cui ogni attività specifica già costituisce la potenzialità – e per la mente umana quindi il compito – di perfezionarsi in funzione dell’auto-conservazione. Rispetto a una lettura secondo cui la teoria cusaniana della mente umana, nella sua dialettica tra conoscenza proposizionale e *docta ignorantia* quale visione intuitiva, vada intesa come espressione sistematica della tradizione teologico-creazionistica dell’uomo quale epilogo della creazione, in cui si rispecchia il macrocosmo, Leinkauf privilegia un’interpretazione che mette in risalto la derivazione delle posizioni cusiane più propriamente antropologiche dalla teoria di stampo aristotelico-neoplatonico del *nous* come ipostasi autonoma. Secondo l’autore, la teoria cusaniana della mente umana «rappresenta una trasformazione di questa concezione della mente di per sé non antropologica in una dottrina di singole menti propriamente individualizzate, di ‘mentes individuales’ le quali, per quanto riguarda il nostro ambito di esperienza, si danno per noi esclusivamente sotto forma di ‘mentes humanae’» (p. 47). Una linea interpretativa che sarebbe per di più in grado di chiarire i motivi intrinseci delle ampie discussioni del concetto di mente nel pensiero della prima età moderna, da Ficino a Leibniz. Sullo sfondo di una metafisica dell’unità di tradizione neoplatonica – la cui incidenza è evidente nella recezione cusiana delle opere di Plotino, Proclo, Giovanni Scoto Eriugena e della Scuola di Chartres –, la cui dinamicità trova espressione nei concetti della *coincidentia oppositorum*, della *complicatio / explicatio* e della *praecisio*, viene a collocarsi la teoria della mente (umana), catalizzatrice dei rapporti tra Uno e molteplice. La mente umana, nel suo imprescindibile essere vincolata al proprio punto di vista, solo da cui essa è in grado di esercitare l’orientamento prospettico fondamentalmente antropologico verso ‘l’alto’ (Dio), verso ‘l’esterno’ (universo) e verso ‘se stessa’ (uomo), rappresenta quindi lo snodo rispetto al mondo della *vicissitudo*, della *varietas*, della *contrarietas* – concetti poi ripresi nella filosofia rinascimentale con maggiore enfasi –, rimandando nel contempo al fondamento ontologico di tale struttura dell’essere nell’unità assoluta, in cui essa, di volta in volta, viene a dissolversi. L’autocompimento della mente (*Selbstvollzug des Geistes*) sarebbe quindi da intendersi quale *conversio* alla propria origine, sebbene la mente umana costituisca un ambito autonomo – capace di proiettare ciascuna un proprio mondo – rispetto alla *mens infinita*, da un lato, e alla *pluralitas rerum*, dall’altro (cfr. pp. 56-63). Pur nella concisione e stringatezza di una breve interpretazione sistematica, Leinkauf riesce a far fede al suo intento di offrire un quadro complessivo del pensiero filosofico di Cusano che tenga conto della sua peculiare posizione storico-filosofica, mantenendo un’equidistanza critica rispetto sia ad autori precedenti – in qualche modo affini – sia a successive elaborazioni sistematiche. Anche l’*Epilog* (pp. 204-212) offre infatti un’ulteriore riflessione sul concetto cusaniano di *mens* alla luce della sua teoria estetica, nella quale prevale una visione dell’arte in cui appunto ‘l’imperfezione’ dell’opera d’arte è – nel suo rispecchiarsi l’individualità dell’autore – costitutiva della realtà creata nel suo complesso; riflessione che getta un ponte tra neoplatonismo, filosofia rinascimentale ed estetica moderna.

D. v. W.

LÉON HÉBREU, *Dialogues d'amour*, traduction de Pontus de Tyard (1551), texte établi par Tristan Dagron et Saverio Ansaldi, introduction et notes explicatives par Tristan Dagron, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006, 526 pp.

NEL 1535 venivano alla luce a Roma, per i tipi di Antonio Blado, i *Dialoghi d'amore* di Jehudah Abrabanel, meglio conosciuto con il nome di Leone Ebreo. L'opera fu pubblicata postuma, a distanza imprecisata dalla morte del suo autore – sicuramente posteriore al 1520 e precedente al 1535 – per le cure di Mariano Lenzi, che nel darla alle stampe la dedicò all'erudita poetessa Aurelia Petrucci (Siena 1511-1542). Il testo ebbe un successo immediato, testimoniato dal rapido susseguirsi delle edizioni (1541, 1545, 1552, 1558, 1572, 1586, 1587, 1607) e dalle precoci traduzioni in lingua straniera. A soli sedici anni dalla *princeps*, Pontus de Tyard – figura di spicco della cultura francese del XVI secolo – redigeva la traduzione francese dei *Dialoghi*, che uscì però anonima, benché siglata in modo inequivocabile dal motto «Amour Immortelle» del giovane poeta; nel 1590 Garcilao Inca de la Vega ne dava alle stampe una elegante traduzione in lingua spagnola. Tristan Dagron e Saverio Ansaldi restituiscano ora l'accurata traduzione del poeta della Pléiade in una importante edizione, nella quale l'ortografia modernizzata e il ricco apparato di note esplicative mettono a disposizione del lettore un testo più facilmente comprensibile e soprattutto collocato nell'orizzonte culturale e speculativo in cui maturarono i *Dialoghi*. Di questo complesso retroterra culturale l'edizione dà conto, evidenziando i rapporti con la letteratura erotica rinascimentale, che riconosce nel commento ficiiniano al *Simposio* di Platone l'origine di una fitta trattatistica destinata a riproporre – non sempre con originalità – i temi della filosofia dell'amore lungo tutto il Cinquecento, fino alle propaggini barocche, ma soprattutto mettendo in luce il profondo radicamento del testo nella tradizione filosofica giudeo-araba. L'apparato pone infatti in evidenza il serrato e critico dialogo dell'autore con le interpretazioni dell'aristotelismo proposte nei testi dei filosofi arabi, nonché con la mistica ebraica dei testi cabalistici, permettendo al lettore di cogliere la complessità di un testo che rappresenta un momento decisivo nella storia del giudaismo e della cultura moderna in generale. I *Dialoghi d'amore* sono infatti il risultato prezioso dell'incontro tra la cultura ebraica sefardita e quella profondamente intrisa del platonismo ficiiniano della terra che accolse l'autore dopo la cacciata degli ebrei dalla Spagna. Se un ipotetico modello intellettuale può dunque essere rintracciato nella fitta trama dei *Dialoghi* esso resta quello di Maimonide, «même si le platonisme a largement détrôné l'inspiration péripatétique du *Guide*» (p. 13).

D. G.



ARMANDO MAGGI, *In the Company of Demons. Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2006, XII, 244 pp.

Ho scritto il mio testo, afferma Maggi, con una voluta patina di premoderno (p. 139). Secondo in ordine di tempo dopo *Satan's Rhetoric* (2001), *In the Company of Demons* si presenta, in realtà, come una raffinata decrittazione postmoderna dell'immaginario demonologico del rinascimento italiano (se con rinascimento si intende, più latamente, ‘prima età moderna’). In quel tempo, demoni classici e diavoli cristiani si confondono; ma lo scopo del libro non è quello di stabilire il rapporto tra le due culture. Non si tratta, spiega più volte l'autore, di un testo di storia delle credenze magiche in un'età di fulgore intellettuale, né di una cronaca della caccia alle streghe o di un'analisi della letteratura diabolica. Il nodo del libro è piuttosto il senso delle presenze demoniache nel tardo rinascimento, interpretate come ‘metafore’; soprattutto dei demoni familiari, che in apparenza nulla hanno di sinistro e, fatti d'aria, agiscono come angeli custodi. E dunque, si chiede l'autore, cosa riportano a galla i demoni che visitano i cristiani, prendendo vita corporea solo attraverso l'incontro con i mortali? Simulacri di corpi e formazioni onirico-linguistiche di compromesso, i demoni visitano la terra dei vivi per comunicare con loro, prendendo forma secondo i desideri e le paure di coloro che incontrano. Ma che cosa intendono comunicare? *Per che cosa stanno?* E che cosa sottende il loro ‘questo è il mio corpo’ (p. xi)? Girolamo Menghi, il più noto esorcista del Cinquecento, raccontava del demone familiare di un giovane ritenuto ossesso (p. 1 sgg.). Quel demone, innamorato, lo visitava assumendo i panni di diverse persone: servo, maestro, valletto. Il suo nome, il suo silenzio e il suo servizio costituiscono la sua biografia; ma dicono qualcosa anche della biografia del visitato; dei suoi desideri, vicini o lontani. Come i penati, i demoni sono la memoria di un passato (magari tormentato); sono anime dei morti o sembianze di qualcosa che è morto. Quattro i testi su cui si appunta la lettura Maggi. Il primo è il dialogo *Strix* di Giovan Francesco Pico (1523), in cui il filosofo, dopo i roghi di Mirandola, mette in scena la guarigione di Apistio-Pico dalla passione per l'antichità classica e per l'ironia (la presa di distanza dalle verità del cristianesimo). Il rogo della strega, che ha parte nel dialogo e confessa la natura dei suoi misfatti, è metafora di una conversione che fuga, una volta per tutte, un passato (la rinascita del paganesimo antico e l'incredulità verso i dogmi) che assume sembianze doppie e demoniache. La cultura classica diventa così una sorta di sacro testo del diavolo, che è possibile riconoscere come tale solo dopo la venuta di Cristo, venuto a svelare il passato. I miti e gli spiriti antichi sono catalogati nella seconda opera presa in esame, *Il palagio de gl'incanti et delle gran meraviglie de gli spiriti e di tutta la natura loro* di Strozzi Cicogna, un testo in quattro libri colpito dall'Indice, confutato da Robert Burton e apparso per la prima volta a Vicenza nel 1605 e di nuovo l'anno seguente, in versione latina. La *Spositione d'un sonetto platonico* (1549, 1554) del medico e filosofo neoplatonico Pompeo della Barba, autore di *Discorsi dedicati al Somnium Scipionis* (1553) e de *I primi due dialoghi, nell'uno de' quali si ragiona de'*

segreti della natura (1558, testo rarissimo perché posto subito all'Indice) è il terzo scritto oggetto di analisi. L'opera, commento a un sonetto piuttosto oscuro recitato da un amico di della Barba all'Accademia Fiorentina, è interpretata da Maggi tenendo presente la letteratura *de amore* fiorita dopo Ficino. Guarire da un amore sterile (l'amore come patologia umorale) significa cacciare dalla memoria uno spettro, la presenza familiare di chi ha sottratto un'anima al corpo al quale appartiene, facendo dell'amante infelice (o separato dall'uno che formerebbe con la sua metà) un simulacro senza vita (l'*eros*, del resto, è un demone, e splende agli occhi dell'amante come il corpo della persona amata, veicolo di un messaggio). Il *De demonialitate* di Ludovico Maria Sinistrari chiude il percorso di Maggi. Stilato negli ultimi anni del Seicento, ma pubblicato in Francia nel xix secolo, il testo è opera di un frate francescano noto per un efferato *De delictis et poenis* e ossessionato dalla contaminazione sessuale. La bestialità e la sodomia sono i due crimini contro i quali Sinistrari scrisse pagine veementi, paragonandoli appunto al rapporto con i demoni: alla 'demonialità'. Gli incubi e i succubi, protagonisti delle sue pagine, resi nei testi classici con i nomi di dei, semidei e spiriti, si accoppiano con gli esseri umani come gli angeli che, secondo il racconto biblico, diedero vita ai giganti. La loro stirpe è di una corporeità speciale (forse quella stessa, di grado superiore, delle anime risorte nel giorno del giudizio); e tuttavia i loro amplessi con gli umani (a cui sono spinti da una forma di amore ben rappresentata nei miti classici) evocano all'autore la paura di una contaminazione; di un rapporto con l'animalità (o più semplicemente con il desiderio) che l'anima del cristiano non sa risolvere su questa terra. Esseri votati all'impurità, i loro corpi portano tuttavia un paradossale messaggio di salvezza proprio per il loro essere 'più che umani'. E ci dicono, conclude Maggi, che i demoni sono una presenza non sinistra e *familiare*.

V. L.

*

FABRIZIO MEROI, *Cabala parva. La filosofia di Giordano Bruno fra tradizione cristiana e pensiero moderno*, prefazione di Michele Ciliberto, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, ix, 226 pp.

BREVE, disarmonica, la *Cabala del cavallo pegaseo* può – a causa della sua repentina conclusione – lasciare una sensazione di incompiutezza, di non finito, di inopinatamente lasciato sospeso. Eppure, in quella che lo stesso Bruno ebbe a considerare «opus suppressum» si trovano, espressi con rigore, alcuni dei temi più radicalmente originali della 'nolana filosofia'. Da un lato, infatti, Bruno sviluppa ulteriormente la critica dell'ozio già condotta nello *Spaccio*, rivolgendosi con estrema decisione contro scettici, aristotelici e cristiani; dall'altro, espone in modo esplicito la propria ontologia, chiarendo quanto già scritto nel *De la causa*. Temi così importanti sono espressi, in questo caso, in un testo brevissimo, e perciò densissimo, e scritto in uno stile pressoché unico. Proprio allo stile espositivo ed al linguaggio adoperato da Bruno è dedicata la prima parte del libro di Fabrizio Meroi. Sviluppando un'annotazione biografica già nota a Spamanato

– i giudizi confidati da Bruno al Cotin riguardanti predicatori allora assai noti, come Gabriele Fiamma e Francesco Panigarola – Meroi ricostruisce, nella pluralità di registri impiegati nella *Cabala*, il legame esistente tra la scrittura di Bruno e la tradizione omiletica coeva ed indica i numerosi passi in cui Bruno sembra utilizzare, rovesciandone il senso, luoghi tipici delle prediche di Cornelio Musso o di Girolamo Seripando: le medesime metafore, simboli, allegorie, utilizzate in orazioni e prediche, tornano in Bruno, che le strappa al proprio contesto, le carica di nuovi, talvolta opposti, speculari significati, e se ne serve, in modo paradossale e dissacrante. È il caso, ad esempio, della *Declamazione al studioso, divoto e pio lettore*, vera e propria «parodia di un sermone», spiega Meroi, che ne sottolinea la vicinanza all'*Elogio della follia* di Erasmo. Così facendo, Bruno dissolve il cristianesimo giocando con il suo linguaggio; corrode certi concetti corrodendo il lessico che li esprime, che volge in satira e sottopone ad una torsione tale da renderlo, infine, non più utilizzabile. Nella *Cabala*, quella peculiare forma di asintà che consiste nella tradizione cristiana viene attaccata da Bruno, e perfino sbeffeggiata, senza che il Nolano sia andato a cercare fuori di essa i materiali per poter imbastire le proprie critiche. Meroi sviluppa questa linea di ricerca fino a discutere il tema del ‘Cristo mago’, affrontato da Bruno nelle *Opere magiche* e ben presente nella cultura – non solo magica – rinascimentale. Nella seconda parte del libro, invece, Meroi indica come alcuni dei temi affrontati da Bruno nella *Cabala* – la tesi secondo la quale tra uomini ed animali non c’è alcuna differenza ontologica; la polemica con la deliberata oscurità di linguaggio con cui alcuni pretesi filosofi nascondono vacuità di pensiero ed ignoranza; le critiche alla scepsis, nemica mortale della conoscenza nella misura in cui pretende di non poter deliberare alcunché – sopravvivano a lungo nel dibattito filosofico successivo. Il profondo radicamento nel proprio tempo, e nel dibattito culturale coeve – sembra quasi dirci Meroi – non ha impedito a Bruno di cogliere temi che avrebbero suscitato l’interesse dei filosofi ancora per molto tempo.

A. S.

*

JEAN SEIDENGART, *Dieu, l’univers et la sphère infinie. Penser l’infinité cosmique à l’aube de la science classique*, Paris, Albin Michel, 2006, 610 pp.

IL volume coniuga un interesse teorico per il problema cosmologico, improntato a schemi neo-kantiani, con un’attenta disamina su base storico-filosofica. L’introduzione si incarica di classificare i tipi di infinito presenti nella tradizione classica e medievale: all’infinito privativo, l’*apeiron* dei Greci, si è ben presto accostato l’infinito operativo, ossia l’infinito potenziale aristotelico. Ma già la filosofia greca aveva dato ampio risalto all’esistenza di un’intuizione della continuità spaziale che, come dimostreranno a più riprese in particolare i rappresentati delle teorie atomiste, non può non darsi se non come illimitata e infinita. Da ultimo, nella riflessione neoplatonica prima, in quella cristiano-medievale poi, prende forma l’idea di un infinito positivo, che qualifica gli attributi divini. Le discussioni

medievali e rinascimentali cambiano a poco a poco questo quadro di riferimento: si disegna un'opposizione tra infinito matematico, maggiore di una qualunque quantità finita, e infinito metafisico, massimo assoluto e appartenente all'ordine della perfezione. L'infinito cosmologico, tuttavia, è irriducibile a queste due categorie: non possiede i caratteri della perfezione divina, ma è anch'esso un massimo non suscettibile di ulteriori ingrandimenti. In questo quadro di riferimento generale, l'autore inserisce lo studio del pensiero di innumerevoli astronomi e filosofi. Giusto spazio è dato all'impatto della nuova astronomia, copernicana e tychonica, su questo dibattito: sia Copernico sia Tycho non erano dei fautori dell'universo aperto, ma le loro innovazioni contribuirono in maniera decisiva a mettere in discussione il cosmo aristotelico-tolemaico, permettendo lo sviluppo di nuove ricerche in campo astronomico e fisico. Patrizi, Digges, Bruno, Campanella, Mersenne, Galileo, Keplero, Gassendi, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz, Borel, Cyrano de Bergerac, Huygens: la lista degli autori trattati è imponente, e non è nemmeno completa perché spulciando anche solo l'indice se ne troverebbero altri. Non tutti sono dei fautori dell'universo infinito: alcuni, come Descartes, si limitano a descrivere un universo aperto, ma non positivamente infinito; altri, come Patrizi, pensano che l'universo sia infinito, ma distinguono tra una parte occupata dai corpi celesti che conosciamo, e una luce infinita che si estende nello spazio al di là di essi; altri, come Keplero, abbandonano Aristotele, ma non rinunciano a un cosmo dotato di centro, che privilegi la posizione dell'uomo; altri si fanno più o meno apertamente sedurre da un cosmo immenso e popolato da pianeti abitati simili al nostro, come avviene nel caso di Gassendi e di Huygens; altri, come Campanella e Mersenne, per motivi diversi si ritraggono spaventati dalle novità proposte da Bruno e a volte ne pronunciano severe condanne. Perché il vero cuore del volume, inevitabilmente visto l'argomento scelto, è l'analisi del pensiero del Nolano e il suo impatto sulla filosofia europea: un impatto inevitabilmente segnato dal rogo di Campo dei Fiori e dunque caratterizzato da rapporti a volte carsici, dove perfino le prese di distanza sono il più delle volte implicite (si pensi a Galileo, che non lo nomina mai; a Campanella, che lo nomina poco volentieri e spesso indirettamente; a Gassendi che certo lo conosce, ma lo cita solo una volta nei *marginalia* degli immensi volumi del *Syntagma*). Il vasto affresco disegnato da Seidengart cattura e affascina il lettore; a volte le sue analisi avrebbero guadagnato da un esame più diretto del continuo dialogo tra teologia e matematica che il tema dell'infinito cosmologico mette in gioco. L'informazione bibliografica, in genere raggardevole considerata la mole dell'opera e la quantità di autori presi in esame, solo in rari casi avrebbe potuto essere approfondita con profitto: penso soprattutto a Cyrano de Bergerac, di cui si ignora la complessa dimensione letteraria dell'opera, che è invece al centro dei saggi degli ultimi dieci anni in quanto imprescindibile per una corretta interpretazione dei suoi scritti. Aspettiamo con ansia il secondo volume, che porterà lumi sui dibattiti cosmologici da Kant, Laplace e Olbers, fino all'inizio del secolo xix.

A. D. P.

The Sixteenth Century, ed. by E. Cameron, Oxford, Oxford University Press, 2006, 276 pp.

NELLA serie della «Short Oxford History of Europe», progetto giunto quasi a completamento della Oxford University Press promosso e coordinato da T. C. W. Blanning, esce questo agile volume curato dal noto studioso della Riforma, Euan Cameron. I volumi seguono tutti la stessa struttura: introduzione e conclusione del curatore, saggi di analisi affidati a studiosi specialisti, indicazioni bibliografiche di approfondimento, cronologia, cartine e indice. Cameron sottolinea come il Cinquecento rappresenti un *turning-point* nella storia, dal momento che i riferimenti di ogni tipo cambiano nel corso del secolo. Così attraverso sei saggi di studiosi esperti di economia (Tom Scott), politica (Mark Greengrass), società (Christopher Black), cultura (Charles G. Nauert), religione (lo stesso Cameron) e di scoperte geografiche (David Brading), si delineano i grandi cambiamenti che hanno segnato l'epoca. Ne emerge un panorama che tiene conto delle diverse fasi evolutive e contesti tematici implicati in una categoria storiografica complessa come quella del Rinascimento: continuità e discontinuità, poi, rispetto ai secoli precedenti e successivi sono analizzate secondo le singole prospettive con risultati differenti. Riguardo alla politica, ad esempio, sono più difficilmente ravvisabili linee di sviluppo dato il carattere multiforme del panorama storico. Il Cinquecento rappresenta «an age of rapid and painful adjustment to previously unthinkable uncertainties and dilemmas»; certamente, come ha notato da ultimo anche Paolo Viola, fu il periodo in cui l'Europa tentò di imporre al mondo il suo modo di pensare non più unico. Furono poste questioni e sfide che nel secolo successivo non poterono essere accantonate o liquidate pur nelle molteplici e laceranti contraddizioni. Significativamente in copertina campeggia un ritratto di Erasmo di Hans Holbein il giovane.

M. V.

*

CESARE VASOLI, *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino, Aragno, 2006 («Miscellanea», 1), xix, 656 pp.

L'AMPIO volume, con cui si apre una nuova collana dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, racchiude ventitré saggi elaborati da Vasoli, per lo più, nel corso dell'ultimo decennio. Si tratta per lo più di importanti studi apparsi in riviste, atti congressuali o in volumi miscellanei; ma sono presenti anche contributi ancora inediti, come quello intitolato *Divinazione astrologica e profezia: un dibattito tra la fine del Quattrocento e gli inizi del nuovo secolo*. I saggi, dedicati, come suggeriscono i personaggi menzionati nel titolo del volume, a tre diversi argomenti fondamentali, sono suddivisi in quattro parti. La prima è rivolta alle idee religiose, mistiche ed escatologiche di Ficino, agli inizi della sua straordinaria fortuna europea, ma anche alla particolare attenzione del filosofo fiorentino

per le dottrine avicenniane (nelle sue interessanti *Note sulle citazioni ficipine di Avicenna*, infatti, Vasoli dimostra con precisione ed abbondanza di riscontri testuali che le concezioni del filosofo e medico persiano sono certamente presenti sullo sfondo della concezione dell'anima di Marsilio e della sua riflessione sul nesso tra religione e profezia). In connessione con questo ambito di ricerca, la seconda parte del volume presenta cinque studi che hanno una diretta relazione con il platonismo fiorentino e i suoi legami con altre personalità e tradizioni della cultura quattrocentesca: in due diversi saggi è indagato il rapporto di Dante e, rispettivamente, di Cusano con la cultura fiorentina del xv secolo, un contributo si occupa di *Platone allo Studio fiorentino-pisano*, mentre altre pagine si concentrano su Trifone Gabriele o su un'opera antiplatonica dedicata a Lorenzo de' Medici (il *De doctrina promiscua* di Galeotto Marzio). I saggi che costituiscono la terza parte, invece, sono incentrati sulla figura di Girolamo Savonarola e, insieme, su alcuni aspetti ed eventi direttamente connessi con la sua predicazione profetica e con la continuità della tradizione 'piagnona': i temi trattati spaziano dalla storiografia savonaroliana ad alcune vicende legate alla difesa del Ferrarese ad opera dei suoi sostenitori, dal tentativo di condanna di Savonarola come eretico e scismatico (in occasione del Sinodo fiorentino del 1516-17 e del v Concilio Lateranense) fino agli scritti di Gianfrancesco Pico, tenace savonaroliano, qui studiato da Vasoli sia per la sua esigenza di riforma morale e spirituale della Chiesa, sia per la sua critica radicale delle 'vane' filosofie pagane e, soprattutto, delle dottrine aristoteliche. L'ultima parte del libro, infine, è costituita da quattro interventi che hanno come principale protagonista Machiavelli, considerato in relazione a diverse questioni: la Repubblica fiorentina, la filosofia degli antichi, la religione 'civile', il problema della 'ragion di Stato' (nell'ultimo capitolo, in particolare, Vasoli discute criticamente l'attribuzione a Machiavelli della fama di 'inventore' della 'ragion di Stato' e, sul fondamento di motivi teorici e storici, giunge a negare un rapporto stretto e decisivo tra le riflessioni del Segretario fiorentino, da una parte, e ideologie e dottrine che, dall'altra, hanno altre origini e cause storiche).

A. R.

*

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Eugenio Canone, Antonella Del Prete, Delfina Giovannozzi, Luigi Guerrini, Camilla Hermanin, Teodoro Katinis, Vincenzo Lavenia, Alfonso Paolella, Andrea Rabassini, Francesco Paolo Raimondi, Andrea Suggi, Michaela Valente, Dagmar von Wille.

T. C., *Apologia pro Galileo*, a cura di M.-P. Lerner, Pisa, Edizioni della Normale, 2006, lxxix, 231 pp.

ADUE anni di distanza dalla stampa dell'originaria redazione volgare dell'Ateismo trionfato, la pubblicazione delle *Opere di Tommaso Campanella* prosegue con l'edizione dell'*Apologia pro Galileo*, a cura di Michel-Pierre Lerner. Il testo è corredata da una traduzione italiana di Germana Ernst e da una densa Introduzione del curatore, al quale si devono anche il ricco apparato di note e la preziosa Nota al testo. Tutti strumenti essenziali, questi, per la piena comprensione di un'opera importante non solo per lo sviluppo interno del pensiero di Campanella, e del resto decisiva, già tra i primi lettori, per la 'fortuna' dello Stilese, ma anche per la migliore intelligenza dell'eccezionale rilevanza dei temi rispetto ai quali Campanella, scrivendola, prende decisamente posizione.

L'*Apologia* è una delle opere più note di Campanella. Composta nel 1616, prima della condanna di Copernico, con essa l'autore interviene nella discussione, presto divenuta di assoluta urgenza, sollevata dalla pubblicazione del *Sidereus Nuncius*. Le osservazioni astronomiche di Galileo avevano sostanziato l'ipotesi copernicana, mutando radicalmente la percezione di quella che, fino a quel momento, aveva potuto passare per una semplice ipotesi di calcolo. Campanella dispone il suo stuolo di argomenti, numerosissimi e basati, per lo più, sulla sua profonda conoscenza della Scrittura e della tradizione esegetica, a vantaggio di un metodo di indagine della natura basato sulla ragione e sull'esperienza, libero da ingerenze di stampo dottrinale, che qui definisce *libertas philosophandi*. Il domenicano, è noto, non condivideva con Galileo né i procedimenti euristici, né i presupposti epistemologici di studio del mondo fisico: i due erano troppo diversi per formazione e competenze, e molto lontani erano, del resto, i rispettivi interessi ed approcci. Non sempre facili, inoltre, e segnati, soprattutto da parte dell'astronomo pisano, da sostanziale incomprensione, i rapporti che ebbero nel corso della loro vita. Ciò che nell'*Apologia* interessa a Campanella, in realtà, è eliminare l'equivoco tra verità di fede e studio della natura, vero ostacolo all'attività di Galileo e di quanti, come lui, distinguendosi nelle scienze, avrebbero dovuto, al contrario, essere assunti a motivo di lustro per la cristianità. Proprio sulla debolezza di un cristianesimo che, tradendo se stesso, teme, e perciò impedisce, la crescita della conoscenza, torna più volte lo Stilese, cercando di convincere i destinatari dell'*Apologia* a non perdere un'occasione importante: verità non può contraddirsi verità, spiega Campanella, e la religione di Cristo, vera, ed assolutamente razionale, punto sul quale egli insiste a più riprese, non può che trovare conferme nei veridici risultati provenienti dalla nuova scienza. Rispetto a Galileo, quindi, Campanella ha in mente una prospettiva molto diversa: a suo parere, la nuova astronomia deve rientrare nel quadro di una generale ridefinizione dell'architettura complessiva del sapere,

opera titanica, senza dubbio, alla quale, nondimeno, Campanella dedicò tutte le sue energie.

A. S.

IL CONVEGNO INTERNAZIONALE DI MILANO SU OBEDIENZA RELIGIOSA E RESISTENZA POLITICA

ORGANIZZATO dall'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno (CNR) di Milano, dal Centro di Judaica Goren-Goldstein, con il contributo dell'Università degli Studi di Milano – Rettorato, Facoltà di Lettere e Filosofia e Dipartimento di Filosofia – il convegno *Obbedienza religiosa e resistenza politica. Filosofi cristiani, ebrei e islamici del '500 e '600 di fronte ai testi storici e politici della Bibbia*, si è tenuto, a Milano, il 16 e 17 ottobre 2006.

Nella relazione di apertura, «*Religio sola est, in qua libertas domicilium conlocavit*». *Coscienza e potere nella prima età moderna*, Diego Quaglioni ha delineato l'ampio e variegato quadro, cronologicamente collocato nella complessa fase di passaggio fra mondo medievale ed età moderna, in cui la tradizione scritturale ha assolto un'importante funzione nella ricerca di un paradigma normativo efficace per l'istituzione, il consolidamento, il rinnovamento di un ordinamento politico. Si è soffermato, quindi, sulla figura di Bodin, sulla sua definizione del concetto di sovranità e sul modo in cui il pensatore di Angers ha concepito, da un lato, le prerogative del potere politico, negando il diritto di resistenza al sovrano, dall'altro, ha difeso la tolleranza religiosa.

Della questione se sia o meno esistita un riflessione politica originale, specificamente ebraica, nella fase compresa tra Medioevo ed Età Rinascimentale, si sono invece occupati, da angolazioni diverse, Abraham Melamed, Tristan Dagron ed Alessandro Guetta. Melamed, nella relazione *The Problem of Political Disobedience in Isaac Abravanel's Biblical Commentaries*, ha parlato della figura di Isaac Abravanel e dell'apparente contraddizione risultante dai suoi commentari della Scrittura, nei quali la negazione della legittimità del diritto di resistenza al sovrano convive con solide convinzioni repubblicane. Sui commenti di Isaac Abravanel è tornato anche Dagron, il quale, discutendo di *Vita civile e caduta dell'uomo: Isaac e Yehuda Abravanel*, ha confrontato l'interpretazione che i due Abravanel, padre e figlio, hanno dato del mito della caduta dell'uomo. Dagron, curatore dell'edizione della traduzione francese cinquecentesca di Pontus de Tyard, dei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, ha individuato nel brano qui dedicato all'androgino biblico una porzione di testo a suo avviso significativa al fine di individuare, in tale opera, la presenza di elementi di carattere politico. Dalla comunicazione di Alessandro Guetta, invece, significativamente intitolata *Esclusivismo e universalismo: forme del pensiero ebraico in Italia tra '500 e '700*, si evince con chiarezza come, in Italia, alcuni pensatori ebrei abbiano saputo inserirsi nel dibattito culturale coeve ed esprimer-

si nel campo del pensiero politico, inteso in senso classico, senza perciò rinunciare alla propria identità. Guetta ha analizzato gli esempi del *Discorso circa il stato de gl'Hebrei* di Simone Luzzato, pubblicato a Venezia, in italiano, nel 1638; quello dello *Shiltey ha-Gibborym* (*Gli scudi dei prodi*), di Avraham Portaleone, apparso a Mantova, in ebraico, nel 1612; quello del *De medico hebraeo enarratio apologetica*, del 1588, anch'esso pubblicato a Venezia, in latino, da David de' Pomis. Accanto a questa, ha inoltre spiegato Guetta, ha convissuto, in Italia, un'altra tendenza, di carattere esclusivista, coltivata attraverso una decisa valorizzazione della tradizione cabalistica, e capace di giungere fino al xviii secolo.

L'analisi del valore politico attribuito ai libri storici e profetici della *Bibbia* tra Cinquecento e Seicento è quindi continuata attraverso l'esame degli usi che, anche di testi analoghi, sono stati fatti da parte di autori e movimenti diversi, portatori di istanze e progetti, ora di cambiamento politico, ora di rinnovamento religioso. Pietro Adamo ha parlato de *I monarcomachi in Scozia: John Knox e George Buchanan sull'obbedienza alle autorità superiori*, chiarendo quali e quante fossero le differenze tra due personaggi troppo facilmente accostati in una comune ed indistinta immagine. Lea Campos Boralevi, invece, in un intervento dedicato a *I Maccabei nel pensiero politico olandese fra '500 e '700*, ha esaminato la funzione che la tradizione proveniente dalla narrazione biblica delle gesta dei Maccabei, variamente ripresa, e reinterpretata da Sigonio Arias Montano o Cunaeus, ha svolto nel corso della lotta condotta dalle repubbliche olandesi contro la corona di Spagna. Sui Maccabei è tornato anche Xavier Torres, il quale, nella comunicazione su *Diritto di resistenza e patriottismo maccabeo nella rivolta catalana del 1640*, ha esaminato proprio il ruolo che il 'mito' politico dei Maccabei ebbe nel repertorio di argomenti addotti a sostegno delle ragioni dei rivoltosi.

Camilla P. Adang e Sabine Schmidtke si sono dedicate al pensiero politico islamico, basato sul testo del Corano. Adang, in particolare, parlando del tema *Alleged Biblical Predictions of Muslim Political Supremacy in Muslim Polemical and Apologetical Works from the Classical through the Ottoman Period*, ha esaminato il modo in cui profezie relative alla supremazia dell'Islam sono state adoperate in alcuni testi apologetici, soprattutto nel periodo Ottomano, mentre Schmidtke (Ottoman Writers on Judaism and the Hebrew Bible. An Analysis of Ahmad b.Mustafa Tashkopruzade's (d. 968/1560). Polemics against Judaism) ha focalizzato la sua attenzione sull'analisi degli argomenti, utilizzati al fine di dimostrare la superiorità della religione islamica rispetto a quella ebraica, contenuti nel *Tashkopruzade's* di Ahmad b.Mustafa.

La peculiare posizione di Hobbes rispetto ai temi-guida discussi nel corso del convegno, obbedienza religiosa e resistenza politica, è stata discussa da Patricia Springborg (*Hobbes and the Word*), la quale ha proposto, per l'atteggiamento assunto da Hobbes nei confronti della religione, di ripensare tali termini nella formula «political obedience and religious resistance». La situazione politica inglese è quella sul cui sfondo si colloca anche la riflessione di John Locke, di cui Mario Turchetti, nella relazione *John Locke, obbedienza e resistenza*, proprio a partire dal tema dell'obbedienza religiosa, ha proposto un'interpretazione unitaria, tale da aggirare le tensioni e le cesure, che la tradizione storiografica ha più volte ravvi-

sato tra il pensiero politico del giovane Locke, considerato di impianto sostanzialmente conservatore, e quello del Locke maturo, più aperto, fautore della tolleranza religiosa ed accolto tra gli iniziatori del moderno liberalismo.

Antony McKenna, nell'intervento intitolato *Questions de souveraineté chez Bayle et chez Juriel: un contexte politique déterminant*, ha dettagliatamente ricostruito il quadro politico, sia nazionale che internazionale, all'interno del quale si è sviluppata la politica di Guglielmo III d'Orange, ed ha precisato quanto esso abbia inciso sul dibattito sorto all'epoca, nelle Province Unite, attorno a potere assoluto del sovrano, libertà di coscienza e tolleranza religiosa. McKenna, in particolare, ha esaminato le tesi di due tra i principali protagonisti di tale dibattito, tra loro contendenti irriducibili, Pierre Bayle e Pierre Juriel. Su Bayle, e sui motivi principali del suo scontro con Juriel, ha insistito anche Luisa Simonutti, la quale, riferendo su *Bayle e la Bibbia. Tra David e Mahomet*, ha precisato la tesi di Bayle a proposito di libertà di coscienza ed obbedienza politica sulla base dell'esame di alcune voci del *Dictionnaire*, in particolare, *Abel, Remond, Usson, Abraham, Adam, Judith, Geldenhaun, Corbinelli e Bodin*. Come si vede, si tratta, per lo più, di personaggi biblici, con la significativa presenza, però, di due nomi assai rilevanti per il dibattito politico dell'epoca, quali quelli, appunto, di Corbinelli e Bodin. La peculiarità della posizione di Bayle, però, convinto che la libertà religiosa sia condizione per l'obbedienza politica, spicca, a giudizio di Simonutti, nelle due voci già indicate nel titolo della relazione: *David e Mahomet*.

È ancora l'Olanda lo sfondo delle ricerche di Pina Totaro («*Homines sola obedientia salvantur. Fede, legge e obbedienza in Spinoza*»), la quale entra, però, direttamente nel merito di questioni di carattere più strettamente filosofico. Al centro dei suoi interessi, infatti, Totaro ha collocato il termine *obedientia*, la cui definizione e piena comprensione risulta assai preziosa per la piena intelligenza del *Trattato theologico-politicus* di Baruch Spinoza. Delineando un percorso tutto interno all'opera spinoziana, ed individuando le diverse accezioni del termine *obedientia*, Totaro ha chiarito alcuni aspetti della tensione con cui Spinoza ha concepito la relazione tra legge e libertà. Sulla funzione normativa delle Scritture, e sull'applicabilità di tale funzione esclusivamente alla vita morale, è tornato, nella comunicazione che ha chiuso il convegno, intitolata *La normativité morale des Ecritures: Spinoza, Locke, Toland*, Laurent Jaffro. Jaffro ha condotto la propria ricerca a partire dalla peculiare interpretazione del cristianesimo presente negli autori esaminati, discutendo, quindi, quale relazione venisse così a costituirsi tra valore normativo dei testi sacri e vita politica.

ANDREA SUGGI

UN CONVEGNO CAMPANELLIANO ALLA FONDAZIONE CAETANI

IL 19 e 20 ottobre 2006, nella sede della Fondazione Camillo Caetani a Roma, si è tenuto il convegno *Laboratorio Campanella. Biografia. Contesti. Iniziative in corso*

con il proposito di aggiornare gli studiosi sia sulle nuove iniziative campanelliane, sia sulle più recenti acquisizioni riguardo alla biografia del filosofo stilese. Gli interventi si sono susseguiti sotto la presidenza di Alejandro Cifres, Tullio Gregory e Germana Ernst.

Artemio Enzo Baldini ha messo in risalto l'importanza della corrispondenza tra Norberto Bobbio e Luigi Firpo in relazione all'edizione della *Città del Sole* di Campanella pubblicata presso Einaudi nel 1941 e a un progetto, mai realizzato, di pubblicare una rivista di storia delle dottrine politiche. Laura Salvetti Firpo ha fatto il punto sulla nuova edizione in preparazione dell'epistolario di Campanella. Luigi Firpo aveva segnalato varie inesattezze sia nella datazione, che nell'identificazione dei personaggi nel volume delle *Lettere* pubblicate da Vincenzo Spamanato nel 1927 e ne aveva allestito una nuova edizione annotata, che però non ha mai visto la luce. Il volume, che riprenderà i materiali firpiani, sarà curato da Laura Salvetti Firpo e Germana Ernst, che in anni recenti ha già edito un gruppo significativo di lettere campanelliane non comprese nell'edizione Spamanato.

Nella sua relazione Germana Ernst ha trattato della 'autobiografia' di Campanella. Dopo aver sostenuto l'attendibilità, a dispetto dei rimaneggiamenti operati da Gabriel Naudé, del *Syntagma de libris propriis* del filosofo di Stilo, la studiosa si è soffermata sull'episodio delle evocazioni demoniche del 1603 come punto di svolta della vita di Campanella. Ernst ha posto l'accento sul fatto che il filosofo costella i suoi testi di episodi minimi come cenni alla propria madre, al padre che salva la popolazione di Stilo dalla peste, al fratello che l'assiste in carcere, ricordi di amici e di pratiche o credenze popolari della sua terra, tra cui la storia di un contadino che incontra un succubo, il tentativo di un calabrese di volare, il fenomeno dei tarantolati pugliesi e la convinzione che un cadavere di un morto di morte violenta sanguini in presenza del suo assassino. Ernst ha concluso che le opere di Campanella sono occasioni per riflettere sulla sua vita; gioie e dolori sono narrati allo scopo di comprendere e decifrare insieme al lettore il loro significato nella convinzione che ogni aspetto del mondo e della storia rientri nel più ampio disegno della sapienza divina.

Attraverso lo studio di nuovi documenti sulla giovinezza di Campanella, periodo che presenta a tuttogi molti punti oscuri, Carlo Longo ha fatto luce su alcuni aspetti degli anni di formazione dello Stilese, chiarendo, ad esempio, che egli non poteva aver preso l'abito prima dei quindici anni, come alcuni studiosi hanno sostenuto, e ricostruendo con attenzione i trasferimenti del giovane Campanella nei diversi monasteri calabresi. Sulla base di documenti conservati nell'Archivio di Stato di Padova e in quello romano della Congregazione della Dottrina della Fede (ex-Sant'Uffizio), Leen Spruit si è soffermato su taluni episodi relativi ai rapporti di Campanella e l'Inquisizione, quali la tentata fuga dal carcere di Padova; l'esatta datazione dell'abiura del 1595; la richiesta, da parte dello Stilese, di essere trasferito dal carcere di Castel Sant'Elmo e di avere un altro confessore.

Antonella De Vinci ha illustrato una serie di cinquecentine conservate nel fondo antico della Biblioteca di Nicastro (odierna Lamezia Terme), sui cui margini risultano apposte postille e annotazioni, alcune delle quali di mano di Campanella. Tali postille rimandano alla 'formazione' del filosofo e all'ambiente culturale

calabrese dell'epoca. Luigi Fiorani si è soffermato sui rapporti fra Campanella e la famiglia Caetani, documentati dalla dedica dell'*Apologia pro Galileo* a Bonifacio e da una lettera autografa conservata nell'Archivio della Fondazione, e indirizzata a un non meglio identificato Caetani, forse Antonio o Luigi: datata 31 marzo 1621, in essa Campanella chiede un intervento che favorisca la sua liberazione e la pubblicazione dei suoi scritti.

Eugenio Canone ha ricostruito gli sviluppi dell'iconografia campanelliana distinguendo tre filoni fondamentali: il primo ha origine dal dipinto di Francesco Cozza (conservato proprio nel Palazzo Caetani, ciò che conferma i rapporti fra il filosofo di Stilo e l'illustre famiglia); il secondo, essenzialmente di fantasia, è documentato dall'incisione di Moncornet nonché da altri ritratti e sculture. Infine, un terzo filone iconografico, emerso negli ultimi anni, prende avvio da un ritratto ad olio eseguito molto probabilmente in Francia tra il 1637 e il 1638 ed inviato dallo stesso Campanella al convento di Stilo. Il relatore ha inoltre mostrato e illustrato un nuovo ritratto, finora sconosciuto e rintracciato solo di recente, del filosofo.

Margherita Palumbo ha presentato i risultati dei suoi studi sulla ricezione delle opere campanelliane in ambito luterano tedesco, incentrando il suo intervento sull'opera di Ernst Salomon Cyprian e sulle critiche all'ateismo del filosofo calabrese da parte di Gottfried Arnold. Michele Miele, che sta lavorando a una nuova edizione degli opuscoli teologici di Campanella, si è soffermato sulle critiche di Campanella a Niccolò Riccardi (il cosiddetto 'padre Mostro'), autore dei *Ragionamenti sopra le litanie di Nostra Signora*. Il filosofo di Stilo vedeva nell'amplificazione del ruolo di Maria, cui Riccardi conferiva attributi solitamente riferiti a Cristo, l'influenza di concezioni talmudistiche e un sospetto di eresia, dando in tal modo adito alle critiche da parte di Calvinisti, Musulmani ed Ebrei. Maria Muccillo ha ripercorso la storia dell'edizione della *Theologia campanelliana* alla luce della visione cattolica del suo curatore Romano Amerio che rivendicava con forza l'appartenenza di Campanella alla cultura del cattolicesimo romano.

Dopo una presentazione di Germana Ernst della nuova edizione critica dell'*Apologia pro Galileo* a cura di Michel-Pierre Lerner, secondo volume delle *Opere campanelliane* pubblicato dalle Edizioni della Scuola Normale di Pisa, Guido Giglioni, attraverso la disamina dei *Medicinalia*, ha delineato gli elementi della medicina campanelliana quali le primalità dell'essere, l'enfasi posta sul rituale, le corrispondenze simboliche tra gli enti della natura, l'influenza astrale, l'osservanza dei segni naturali, il richiamo ai metodi di guarigione popolari, annunciando una prossima edizione dell'opera, finora accessibile soltanto nella stampa secentesca di Lione.

Partendo da un esame delle *Fantasie varie* (1628) di Vincenzo Gramigna, Luigi Guerrini si è soffermato sull'ambiente culturale gravitante attorno alla corte di Urbano VIII, insistendo soprattutto sul diffuso antiaristotelismo. Il convegno si è concluso con la relazione di Jean-Louis Fournel il quale ha proposto alcune linee di ricerca per conciliare universalismo ed utopia nel pensiero campanelliano in relazione anche alla situazione geopolitica della prima metà del xvii secolo.

FRANCESCO LA NAVE

SPHAERA



ORNELLA POMPEO FARACOVI
NON SOLO MAGIA

PUR se dichiara di saper bene «che la nozione di Rinascimento è ambigua ed è entrata in un’irreversibile crisi», e che «dentro la piena Modernità sono presenti e seguiti e potenti molti pensatori antimoderni»,¹ nel suo quindicesimo libro Paolo Rossi si propone di fare il punto sul tema del rapporto tra Rinascimento e modernità. A questo fine il suo *Il tempo dei maghi* unisce testi inediti (capp. 1, 3, 8) e da poco editi (cap. 2), a scritti già noti, stampati negli anni Settanta (capitoli 5, 6, 7). Questa particolare tessitura vuole sottolineare il circolo di ideale continuità che congiunge prese di posizione estese su di un lungo arco di tempo; ma i due gruppi di scritti presentano anche elementi di reciproca differenziazione, che l’autore non manca di segnalare. La nota comune è rappresentata dall’immagine ‘magica’ del Rinascimento, e da quella della razionalità moderna come figlia della rivoluzione scientifica dei secoli XVI-XVII; più spesso indicata, quest’ultima, come «la rivoluzione scientifica» *tout court*. La nota divergente sta nel fatto che i due blocchi fanno riferimento l’uno all’una, l’altro all’altra delle principali tesi del fondamentale libro di Frances Yates su Giordano Bruno e la tradizione ermetica. Come è ben noto, in quel suo lavoro, per molti aspetti cruciale, la studiosa inglese metteva in luce in primo luogo il grande ruolo dell’ermetismo nella cultura del Rinascimento. In secondo luogo, sosteneva che la magia ermetica, con le sue operazioni trasformative, ha influito sull’orientamento pratico, operativo, della scienza moderna.²

Nei tre saggi degli anni Settanta, qui rifiuti – *Astrobiologia: sfere celesti e branchi di gru*; *L’eguaglianza delle intelligenze*; *Tradizione ermetica e rivoluzione scientifica* – emergono elementi critici nei confronti di questa seconda tesi, e l’accento viene a battere su quegli aspetti della ‘razionalità moderna’ che all’autore appaiono insindibilmente legati al rifiuto della magia: l’immagine di un metodo che tende a eguagliare le intelligenze; l’affermazione secondo la quale il metodo che conduce alla scienza deve essere «facile» e accessibile; la tesi secondo la quale «tutti gli uomini in natura ragionano allo stesso modo»; infine, quella per la quale «il buon senso accompagnato dall’applicazione è sufficiente per tutto ciò che non richiede prontezza».³

Nelle pagine più recenti viene invece ripresa ed accentuata la prima tesi, relativa al carattere ‘ermetico’ di molta cultura del Rinascimento. In questo senso Rossi assume la veste del difensore della Yates, in dichiarato dissenso dall’orientamento degli studi bruniani, che viene oggi premendo in direzione del ripensamento dell’immagine, divenuta per una intera fase quasi canonica, del Bruno grande mago ermetico.

¹ P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, Cortina, 2006, p. 128.

² Cfr. F. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1969 (1 ed. London, Routledge and Kegan, 1964) in particolare pp. 164-177. ³ *Il tempo dei maghi*, cit., p. 227.

Avendo mostrato qualche tempo fa di condividere, in un breve passo di una piccola nota (dedicata del resto ad altre questioni), un motivo di quel ripensamento, mi vedo investita *in questo libro* da una accesa ed anche un po' scomposta reprimenda. Avrei infatti «strapazzato» la Yates, «come un professore ben educato non farebbe in una discussione di tesi con una laureanda».¹ Replicherò adattando immodestamente al mio caso una esclamazione di Henri Poincaré: *je suis moi-même étonnée de m'être expliquée si mal!* Non considerare definitiva l'assunzione della 'magia' come esaustiva chiave di lettura del pensiero del Rinascimento, non implica infatti il disconoscimento dei meriti della studiosa che con straordinaria libertà mentale, e grande indipendenza di giudizio, ha improntato con le sue tesi una intera fase degli studi, rendendo d'un sol colpo improponibili alcune consolidate immagini storiografiche. Significa piuttosto chiedersi se nell'orizzonte interpretativo, aperto anche dai suoi libri, non sia possibile revocare in dubbio alcuni presupposti, e formulare qualche interrogativo. Penso in particolare alla possibilità di decostruire, segnando una serie di distinzioni, ciò che taluno è abituato a raggruppare sotto un'unica etichetta, quella appunto della 'magia'. Alludo in primo luogo alla distinzione, dalla quale la Yates non avrebbe forse dissentito, fra magia astrale e magia astrologica. In secondo luogo, a quella tra magia, come complesso di pratiche che si vogliono trasformative del mondo esterno, e l'esoterismo 'pratico', come insieme di teorie ed esperienze volte alla meditazione, alla concentrazione mentale, alla direzione dell'attenzione, al risveglio della coscienza, alla crescita interiore. Infine, alla distinzione anche yatesiana fra magia 'primitiva' e magia 'colta', ulteriormente specificabile come distinzione tra la magia nel senso antropologico-culturale, come complesso di rituali e pratiche depositate nel folklore e nelle credenze popolari; le filosofie magiche (come quella del *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa), che intorno a quelle pratiche vengono strutturandosi; le filosofie naturali (fra le quali metterei quella di Campanella) che puntano a spiegare fenomeni non ordinari attraverso principi di causalità interni alla natura.

Non è questa la via sulla quale si è posto *questo libro*. Si parla qui di magia pressappoco come *de omnibus rebus et quibusdam aliis*. La 'magia' viene ad identificarsi con il 'pensiero magico'; comprende i comportamenti primitivi studiati da Levy-Bruhl, le pratiche delle tarantolate di De Martino, il tantra e la saggezza indiana, il fanatismo e l'entusiasmo; è in contiguità con i fenomeni psicopatologici; è assunta, non senza opportuni richiami a Hegel, come sinonimo di forma inferiore dello spirito.² L'opera di Bruno le viene integralmente ricondotta, compresa l'arte della memoria, recisamente definita una macchina «impossibile e non funzionante»,³ a differenza della mnemotecnica classica, ciceroniana, che invece «funziona» tanto bene, da essere oggi utilizzata nella scuole di pubblicità. Peccato che sia Mino Gabriele, che Marco Matteoli e Rita Sturlese, abbiano recentemente bene illustrato

¹ Ivi, p. 137. Il sagace lettore non si lascerà sfuggire il senso riposto dell'evocazione della figura del professore bene educato, che in sede di discussione della tesi virtuosamente si astiene dallo «strapazzare», in forme che non è arduo immaginare, le malaccorte laureande. Il testo cui la nota vuol richiamarsi è O. POMPEO FARACOVI, *Bruno e i decani*, in *La mente di Giordano Bruno*, a cura di F. Meroi, saggio introduttivo di M. Ciliberto, Firenze, Olschki, 2004, pp. 409-428.

² Ivi, pp. 305-320 e *passim*.

³ Ivi, p. 81.

i meccanismi di funzionamento delle ‘ruote’ bruniane.¹ Di una qualche loro fortuna reca del resto traccia anche il web, dove, tanto per dirne una, un noto mnemonista ricorda di aver intrapreso la propria carriera proprio dopo aver letto il *De umbris*, dandone poi anche una edizione commentata.²

Di tale arte (Bruno avrebbe detto anche ‘scienza’) viene sempre meglio emergendo la connessione con la filosofia bruniana della mente. Nell’orizzonte attuale, diventa anche possibile porsi qualche domanda sul suo rapporto con l’esoterismo. Negli insuccessi registrati dall’insegnamento parigino dell’arte bruniana, e da quello rivolto a Mocenigo a Venezia, ne sono forse rinvenibili le tracce? Il funzionamento delle ruote è forse più efficace ove esse siano adoperate da chi abbia raggiunto, per una specifica via, livelli alti di visualizzazione e concentrazione mentale? I riferimenti ai demoni, così come quelli ai caratteri e ai sigilli, vanno intesi alla lettera, come relativi a operazioni magiche da compiersi con l’aiuto di intelligenze soprannaturali, oppure hanno a che vedere con pratiche volte alla meditazione e concentrazione interiore? La ‘riforma interiore’, proposta da Bruno, ha forse qualche debito nei confronti dell’esoterismo?

Se ammettiamo che tali domande siano, almeno in via di principio, formulabili, possiamo guardare da un nuovo punto di vista anche alla questione dell’esecrato elitarismo del sapere di cui Bruno si sente portatore. Il percorso ‘esoterico’, infatti, è per pochi, non perché richieda eccezionali doti di intelligenza, ma nel senso più semplice che non tutti sono interessati a farne l’esperienza; e pochi, di fatto, quell’esperienza compiono. Esso comporta dunque un implicito riconoscimento di quella diversità delle inclinazioni individuali, non necessariamente confligente (Rousseau insegni) con quel principio della eguale dignità di tutti gli uomini, che in *questo libro*, e altrove, viene insistentemente indicato con l’espressione, un po’ sciatta, «eguaglianza delle intelligenze». Concorre forse questo lato dell’esoterismo ai ripetuti accenni alle incomprensioni alle quali (il Nolano ne era ben consapevole), sarebbe andato incontro il suo insegnamento? E ancora. Chi consegue quel sapere avverte l’obbligo di farsene maestro, per i pochi che desiderano apprenderlo. Ha ciò qualcosa a che vedere con i dubbi sollevati da Logifero, e richiamati anche in *questo libro*,³ sulla bontà della decisione di dare alle stampe il *De umbris*? e magari anche con altre enigmatiche scelte della vita di Bruno? Infine: quando descrive il funzionamento della magia naturale, il filosofo ne parla come adepto, o come osservatore distaccato di aspetti della vita, cui guarda attraverso la lente del pessimismo gnostico, ed esoterico, correttamente indicato dalla Yates come una possibile declinazione dell’ermetismo?⁴

¹ Cfr. la *Premessa* e il commento a G. BRUNO, *Corpus iconographicum*, a cura di M. Gabriele, Milano, Adelphi, 2001; nonché i commenti alle pagine tecniche, compresi di G. BRUNO, *Opere mnemotecniche*, t. I, ed. diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, Adeplhi, 2004. Di Matteoli è anche da vedere il saggio *Schemi astrologici e prassi mnemotecniche nei trattati di Johannes Romberch, Cosma Rosselli e Giordano Bruno*, in *Nella luce degli astri. L’astrologia nella cultura del Rinascimento*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Sarzana, Agorà, 2004, pp. 119-136.

² G. GOLFERA, *L’Arte della Memoria di Giordano Bruno. Il trattato De umbris idearum rivisto dal noto esperto di scienza della memoria*, Milano, Anima, 2005.

³ *Il tempo dei maghi*, cit., p. 96.

⁴ *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cit., p. 36 e passim.

Tali domande non trovano posto, *et pour cause*, in *questo libro*. Né miglior fortuna tocca a quelle, peraltro non banali, che possono formularsi intorno al rapporto fra Bruno e le scienze (in particolare, credo, la geometria); o a quelle, più generali, sul Rinascimento e la scienza. Su questi temi è intervenuto alcuni anni fa un libro di Hilary Gatti,¹ che è valso anche a ricordare alcuni punti importanti. In primo luogo: l'età del Rinascimento fu ricca di interessi scientifici e di scienza militante; le sue edizioni e i suoi studi diedero vita a quella rinascita della scienza tardo-antica che vide il ritorno di Euclide, Tolomeo, Archimede, e in genere del sapere scientifico e tecnologico nato da quella 'rivoluzione scientifica' (per continuare a usare questa espressione) dell'età ellenistica, che è stata efficacemente definita 'la rivoluzione dimenticata' da Lucio Russo, in un libro che ha conosciuto 7 edizioni in 5 anni.² Il bagaglio in tal modo recuperato fu, come è ben noto, un punto di riferimento imprescindibile per gli scienziati concretamente impegnati nella costruzione della 'nuova scienza'. In secondo luogo: gli sviluppi posteriori del sapere scientifico (geometria non euclidea, elettromagnetismo, fisica quantistica, fisica relativistica, teoria delle stringhe, tanto per indicarne qualcuno) hanno comportato la riformulazione di molti concetti fondamentali (spazio, tempo, causalità, energia e in ultimo materia puntiforme), in un processo rivelatosi oltre un certo limite non contenibile all'interno della 'filosofia meccanica' del Seicento. A quest'ultima, l'autore di *Il tempo dei maghi* resta peraltro devoto, tanto da sembrare identificarsi con la razionalità *tout court*; quasi attraverso il veicolo di quella filosofia, e solo attraverso quello, «Nostra Signora la Scienza», come diceva Enriquez, avesse concesso «bell'e fatta la propria verità agli assidui lettori della sua Bibbia», proprio come era stato «sempre pronto a credere» il «vecchio positivismo».³ Non ci stupisce dunque vedere il libro di Hilary Gatti presto liquidato in ragione di ciò che l'autore definisce «un uso smodato della categoria del *precorriamento*».⁴

Sono note le analisi di scritti e autori in precedenza trascurati, o per nulla studiati, svolte nei testi – *Francesco Bacone dalla magia alla scienza; I filosofi e le macchine; Clavis universalis* –, con i quali Paolo Rossi ha recato notevoli contributi agli studi sulla prima età moderna. In *questo libro*, l'accento viene a cadere su una «visione evolutiva», per la quale «una forma di pensiero fondata sulla metafora, sull'identità parte-tutto, su una logica della partecipazione precede nel tempo [...] il pensiero astraente o logico razionale».⁵ Una volta identificato nel passaggio (ove di questo davvero si tratti) dal Rinascimento alla modernità il terreno emblematico per l'applicazione di tale schema, *les jeux sont faits*, e molte questioni possono essere dichiarate chiuse. Ma ciò che in tal modo si guadagna non sarà meno di ciò che si perde?

¹ H. GATTI, *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*, Milano, Cortina, 2001.

² La prima edizione di L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Prefazione di M. Cini, è uscita a Milano da Feltrinelli nel 1996.

³ F. ENRIQUES, *La teoria della conoscenza scientifica da Kant ai giorni nostri*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Bologna, Zanichelli, 1983 (1^a ed. Paris, Hermann, 1938), p. 48.

⁴ *Il tempo dei maghi*, cit., p. 145.

⁵ Ivi, p. 315.

GIUSEPPE BEZZA

ASTRA NON ESSE SIGNA RERUM,
QUARUM NON SUNT CAUSÆ:
LA CAUSALITÀ ASTROLOGICA
IN PLACIDO TITI*

IL Seicento fu un secolo di contrasti e di transizione verso il razionalismo del xviii secolo. In un'epoca in cui il professarsi aristotelici costituiva un marchio di arretratezza culturale, gli astrologi erano alla ricerca di nuove vie. Francesco Bacone esprime chiaramente la rottura con l'aristotelismo, togliendo l'astronomia dalle matematiche e ponendola come la parte più nobile della fisica. Anche l'astrologia diviene pertanto una parte della fisica, non già, tuttavia, secondo quanto aveva argomentato Melantone, nel contesto di un ritorno alla purezza della tradizione tolemaica e nella continuità della filosofia aristotelica. Bacone propone una purificazione dell'astrologia, distinguendo tra una *astrologia naturalis*, che concerne ciò che è esterno all'uomo, e un'altra, *judicialis*, che riguarda direttamente il singolo individuo.¹ La prima può giungere a predizioni possibili e veridiche, la seconda è incerta e menzognera. E tuttavia una simile distinzione tra i criteri della possibilità, o della minore o maggiore certezza, della predizione ha in sé contraddizioni evidenti, né fu mai accettata dagli astrologi inglesi che più si richiamavano al pensiero di Bacone, quali Joshua Childrey, John Goad, John Gadbury. Il fallimento di una via baconiana ad una *astrologia expurgata e sana* condusse, nella seconda metà del xvii secolo, all'ultimo tentativo di una riforma in senso tolemaico. I suoi campioni, John Patridge, Richard Kirby e John Whalley, si richiamavano all'autorità di Placido Titi (m. 1668), e si opponevano alle argomentazioni più recenti sugli influssi degli astri, fondate sul magnetismo o sulla teoria corpuscolare.

Placido Titi è una singolare figura dell'astrologia del xvii secolo. Monaco benedettino della Congregazione olivetana, viene indirizzato dai superiori allo studio delle matematiche e dell'astrologia. Egli osserva che ai suoi tempi non vi è autore che abbia cercato di penetrare a fondo, pubblicamente, con qualche dissertazione, la dottrina degli astri; al contrario, ve ne sono molti che si adoperano in mille modi a disapprovare questa disciplina e si gloriano, a torto, di condannarla. Se i metodi e i principî dei moderni apparivano poco plausibili, i testi degli antichi rimanevano incerti ed oscuri. E pertanto, confessa nel proemio alla prima edizione

* I tre contributi che si pubblicano qui di seguito risultano dalla rielaborazione di testi presentati al seminario sul tema *Astrologia e filosofia alla fine del '600*, tenutosi a Firenze, presso l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, il 28 Ottobre 2005.

¹ *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, London, 1858-1874, vol. I, p. 554 (*De augmentis scientiarum* III, 4).

della *Cœlestis philosophia*, apparsa sotto l'anagramma Didacus Prittus Pelusiensis: «accettai l'astrologia dei miei predecessori in quanto tale, e come un cieco seguì altri ciechi; e davvero, se nel mio intimo non avessi venerato la nobiltà e l'eccellenza di questa disciplina, mille volte l'avrei respinta, consegnando all'ardore del fuoco i suoi libri».¹ Ed avendo egli ritrovata una diversa via, consona ai precetti di Tolomeo, ne faceva parte ai suoi amici, che lo spinsero ad uscire dall'anonimato e a ripubblicare l'opera sotto il suo nome. Se il recupero dell'astrologia in senso tolemaico da parte del Titi non fu favorevolmente accolto dai suoi contemporanei e l'autore, secondo quanto osserva l'anonimo recensore della *Cœlestis philosophia*, apparve «come innovatore contro le tradizioni degli antichi»,² è utile ricordare le osservazioni di Claude Saumaise che, intorno alla metà del xvii secolo, notava la grande discrepanza fra i teoremi dell'astrologia della tarda antichità e quelli degli astrologi del Rinascimento, sì che questi nulla conoscevano di quelli. Fra i motivi dell'avversione dei contemporanei vi è l'ammissione implicita, da parte del Titi, che nessun significativo progresso è avvenuto nell'arte astrologica dai tempi di Tolomeo e la negazione del valore delle interrogazioni, che sottraeva gran parte della popolazione ai servizi dell'arte, giacché, come notava Richard Gibson, «per una persona che conosce la propria ora di nascita, ve ne sono ventuno che l'ignorano».³ Invero gli astri, afferma il Titi, non possono essere segni degli eventi futuri se non ne sono anche le cause, «perciò le interrogazioni secondo l'usanza degli antichi non hanno un fondamento naturale se non forse solo negli effetti imminenti, nei quali, mentre suscitano le cause prossime degli effetti naturali, muovono altresì le parti, gli organi e le membra dei soggetti passibili».⁴ Ne consegue che non si può avere conoscenza degli eventi futuri dalle configurazioni degli astri al momento delle interrogazioni

poiché gli eventi futuri hanno le loro cause particolari o nelle singole natività o nei moti diurni (ovvero nel moto di rivolgimento della sfera), che non hanno connessione con le configurazioni delle stelle di quel momento, le quali suscitano bensì le nostre immaginazioni. È infatti necessario, affinché i segni siano veraci, che vi sia un qualche nesso fra essi e le cose significate. In caso contrario, si potrebbe dire che qualunque segno è segno di un evento futuro, ma affermare ciò è cosa sciocca.⁵

Ma si può obiettare che i moti delle nostre immaginazioni sono segni di effetti imminenti. I sogni, ad esempio, presagiscono effetti futuri, soprattutto nei malati, e i medici sono soliti chiedere ai malati dei loro sogni, onde conoscere da essi la

¹ *Physiomathematica sive Cœlestis philosophia*, Mediolani, s.d. [1650]: «Cæcos utique cœcos videbar sequi, ut nisi nobilitatem, et præstantiam tantæ professionis ex intimo non coluissem, millies eam repulisse, codices ignis studio commisissem» (Proemio al lettore, s. p.).

² *Il Giornale de' Letterati per tutto l'anno 1675*, Roma, N. A. Tinacci, 1675, p. 174.

³ R. GIBSON, *Flagellum Placidianum*, Gosport, 1711, p. 2.

⁴ *Theses ex Cœlesti philosophia Authoris desumptæ*, in *Tabulæ primi mobilis cum thesibus ad theoreticen, et canonibus ad praxim*, Patavii, 1657, p. 2.

⁵ *Cœlestis philosophia*, cit., I, 6. Il pensiero del Titi è riassunto in forma più concisa e netta da G. VITALI, *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum*, rist. anast. dell'ed. parigina del 1668, a cura di G. Bezza, pref. di O. Pompeo Faracovi, La Spezia, Agorà, 2003, p. 251, n. 37.

qualità contraria predominante e lesiva. Pertanto, la medesima causa celeste che muove gli effetti muove altresì le immaginazioni della mente. A questa obiezione il Titi risponde che si può ben ammettere che la medesima costellazione che è causa di un evento futuro in un dato individuo possa anche essere causa di una premonizione delle immagini dell'evento medesimo. Ma le costellazioni che immanente portano in atto i loro effetti (tra le quali devono essere annoverate le figure del decubito, che tanta parte hanno nella letteratura della iatromatematica) non li producono in forza di una loro costituzione istantanea, ma in forza di moti ed influssi precedenti, mediante i quali predispongono l'individuo, con una certa dilazione temporale e in modo successivo, a un dato effetto. Esse sono quindi simili alle cause preordinate all'origine, poiché cause dissimili non possono portare in atto effetti dissimili che preesistano in potenza.

E mentre predispongono, suscitano anzitutto ciò che è maggiormente suscettibile di movimento, quali appunto le immaginazioni. Ed è questo, a mio avviso, che si può tutt'al più concedere alle interrogazioni e ai sogni, ovvero entro un ambito che sia limitato all'individuo e agli eventi naturali. E in tali casi gli astri non possono dirsi segni, ma vere cause. E se proprio volessimo dire che sono segni, dovremmo dire che sono anche cause, giacché se non fossero cause, non potrebbero in nessun modo essere meri segni.¹

Nell'ultimo capitolo della *Cœlestis philosophia, de arte et natura*, il Titi limita l'influsso degli astri a ciò che è corporeo, secondo la comune opinione di tutta la scolastica. Con il nome di *natura* intende «quell'ordine mediante il quale sono state create le cause necessarie e che agiscono per necessità, le quali sono preordinate da Dio creatore di tutte le cose, sommo, ottimo e massimo». Con il nome di *ars* intende l'autonomia delle cause indipendenti; ed è grazie all'autonomia di queste ultime che le cause necessarie, nella misura in cui possono essere soggette alle forze delle cause indipendenti e libere, sono, per arte o per ingegno, messe in pratica o favorite o separate o sovvertite o in qualche altro modo disposte.² Ed è pur vero che l'autonomia delle cause indipendenti può essere sospinta dalle cause necessarie a desiderare una cosa più di un'altra, vuoi per lo stimolo della bontà di cuore o dell'amore del bello o di altro ancora, ma in nessun modo può essere costretta. E qui il Titi fa l'esempio della fame e della sete, che gli astri, in quanto cause necessarie, suscitano al fine di conservare il vivente e lo allettano al cibo e alle bevande e pur tuttavia non lo costringono: non sopportano forse gli uomini liberamente la fame e la sete quando digiunano? Non è questione di quanto possono sopportare, è sufficiente che sopportino per propria scelta la fame e le altre passioni del corpo suscite dalle cause necessarie. Ma poiché non tutti gli effetti, non tutte le cause che agiscono per necessità possono essere alterati dalle cause indipendenti, ne segue che coloro che più eccellono in ingegno, zelo e arte possono agire più liberamente e meglio disporre ciò che ha carattere necessario più di quanto non possano coloro che hanno un'indole più debole e un ingegno più ottuso. Conclude pertanto che dal concorso di *ars* e *natura* nasce una mistione in-

¹ *Ibidem.*

² *Cœlestis philosophia*, cit., III, 17.

distinta, sì che non tutto quanto è predisposto secondo natura, ovvero nelle cause necessarie, giunge alla luce e ha il suo effetto, nella misura in cui subisce un'alterazione dall'arte, e pertanto non tutti gli effetti naturali possono essere previsti. D'altro canto, neppure tutto ciò che proviene dall'arte ottiene l'auspicato fine, poiché la natura dispone altrimenti secondo il suo corso preordinato.

In questo capitolo, il Titi distingue tra le cause remote e prime, che sono nei moti del cielo, e quelle che sono per natura nel mondo terreno. Queste ultime o sono corporee, e in quanto tali necessarie, quali il nutrimento del vivente, o sono potenze dell'anima e quindi spirituali e, in quanto tali, non soggette alle cause corporee necessitanti. Qui il riferimento non è solo a Tolomeo, *Quadripartitum* 1, 3, ove si distingue tra due livelli differenti di causalità, il celeste e il sublunare, ma ad Aristotele, *Metaphysica* IX, 2, dove il filosofo distingue tra potenze razionali ed irrazionali, le prime essendo potenze dei contrari, le seconde potenze di un solo effetto; ed in particolare laddove Aristotele connette le potenze razionali alla conoscenza.

Poiché i contrari non si producono nel medesimo essere, ma la scienza è potenza in quanto possiede il discorso, e l'anima possiede il principio del movimento, ciò che è salubre produce soltanto salute, ciò che può riscaldare soltanto il calore, ciò che può raffreddare soltanto il freddo, ma colui che sa produce entrambi i contrari (1046b 15-20).

La maggior parte dei filosofi che hanno ragionato intorno al cielo, osserva il Titi, hanno attribuito alle stelle una triplice causa strumentale: la luce (*lumen*), il moto, l'influenza occulta. Il contemporaneo Michele Zanardo spiega concisamente le ragioni che hanno indotto i più a porre, accanto alla luce e al moto, l'*influentia occulta*. Dicono anzitutto che né la luce, né il calore giungono nelle viscere della terra, dove si formano l'oro e gli altri metalli, onde la loro produzione può essere solo spiegata mediante una *occulta virtus*. Secondo, il magnete attrae il ferro anche in luoghi tenebrosi ed oscuri. Terzo, la Luna suscita le più grandi maree quando non ha luce, essendo unita al Sole, ed è allora che i corpi dei malati sentono maggiormente il dolore. Quarto, Saturno, benché emetta luce, induce il freddo, Marte il calore e pertanto la luce degli astri produce effetti diversi che non hanno spiegazione nella luce medesima. Ma quelli che sostengono che i corpi celesti agiscono solo mediante la luce e il moto affermano: primo, che i corpi celesti sono evidenti ai sensi solo per la loro luce; secondo, che tutte le qualità elementari sono contenute al più alto grado nella luce; terzo, che la luce è il veicolo di ogni virtù che è nei cieli.¹ Il Titi argomenta che la luce è la sola causa che viene a contatto con i corpi sublunari e che essa è bastevole a produrre tutte le qualità prime, al modo stesso che il Sole produce le quattro stagioni dell'anno, si che possiamo dire che il calore, l'umidità, la secchezza, il freddo sono diverse gradazioni dell'emissione luminosa. Conclude pertanto che la sola causa strumentale delle stelle, mediante la quale muovono la materia sublunare, i corpi semplici e i misti, è soltanto la luce.²

¹ *Universum cœlestē, de omnibus et singulis quæ ad naturam cœlestium sphærarum, ab Empyreo usque ad sphera[m] elementorum faciunt, disputans ac concludens*, Venetiis, 1619, *quæstio secunda*, p. 10.

² *Cœlestis philosophia*, cit., I, 2; *Theses*, cit., n. 1.

Quanto al moto, non è che la condizione che rende possibile l'attuazione della virtù del cielo. E quantunque gli astri non cessino mai di agire e di alterare le cose inferiori, producono un effetto rilevante solo in date condizioni, che il Titi chiama *familiaritates* e le definisce come «l'influsso proporzionale di luci che si uniscono in potenza mediante il moto»; dice *che si uniscono in potenza* al fine di escludere dalle familiarità quelle stelle che in alcun modo possono congiungersi nel medesimo tempo; e aggiunge l'aggettivo *proportionalis*, per significare che solo in date proporzioni del loro moto gli astri acquisiscono una tensione delle loro qualità.¹ Ma queste *familiaritates* non si producono nel cielo, ad esempio tra la Luna nella sua orbita e Saturno nella propria, ma nel soggetto inferiore passibile.² Per questo sono cause efficaci e agiscono secondo il modo di ricezione del soggetto medesimo. Vi sono dunque date familiarità tra gli astri che non si producono nei cieli, ma solo rispetto al mondo sensibile, secondo date proporzioni. Sono le medesime che Tolemeo dichiara in *Quadripartitum* I, 13 e nel *Manuale di armonia* III, 9. Il Titi ricorda come l'eccellentissimo Keplero, nel *Trigono igneo*, cap. 9,³ ricerca in modo affatto ingegnoso il numero delle familiarità delle stelle sulla base delle consonanze musicali ed io, che diletto il mio animo con le melodie della musica e che vi dedicai non poco studio, ritengo che vi sia un rapporto strettissimo tra le consonanze musicali e i raggi celesti.⁴

Enumera quindi nove *rationes similitudinis*, e di queste la prima, l'ottava e la nona presentano la nozione di causa efficiente e di causa strumentale. La *prima ratio* è data dall'oggetto stesso della divisione, che è, in entrambe, causa efficiente: così come le consonanze musicali sono prodotte dalla divisione di una quantità continua, vuoi di corde o di canne o simili, così le familiarità in cielo provengono dalla divisione delle distanze dei moti e degli influssi, che sono quantità continue. L'ottava è data dall'identità del mezzo e della causa strumentale: le consonanze musicali si producono nell'aria percossa o nell'acqua, dove sono trasportate, in quanto mezzo strumentale, le voci e le consonanze in qualsivoglia direzione; quanto agli astri, si dice che agiscono mediante la luce, e la luce non si trasmette se non attraverso un mezzo diafano, l'aria o l'acqua, giacché la luce è l'atto del corpo diafano. La nona, infine, è remota ed universale. Secondo la comune sentenza dei filosofi, in tutti gli effetti naturali delle cause sublunari concorrono le cause celesti. Ma da quanto abbiamo detto è manifesto che gli astri non concorrono con queste cause se non per un influsso successivo, che avviene secondo il loro duplice moto, che si ripartisce nei raggi nello zodiaco e nelle loro rotazioni diurne. Ma tra l'effetto e la causa vi è sempre una qualche similitudine, se non altro in quanto alla natura propria. Se pertanto gli astri concorrono con i loro raggi alla produzione delle consonanze musicali, si deve convenire che tra i raggi e le consonanze musicali vi è una qualche similitudine.

¹ *Cœlestis philosophia*, cit., I, 9.

² *Theses*, cit., n. 16.

³ Cfr. *De stella nova in pede Serpentarii*, a cura di M. Caspar, cap. 9: *De aspectuum ceterorum, adeoque et trigoni efficacia, contra Joannem Picum Mirandolanum*, in J. KEPLER, *Gesammelte Werke*, a cura di W. von Dyck e M. Caspar, München, Beck, 1937, I, p. 191.

⁴ *Cœlestis philosophia*, cit., II, 2.

Il Titi, avendo respinto il moto e l'influenza occulta dalle cause strumentali degli astri, in quanto entrambi non giungono a contatto col soggetto passibile, costruisce una dinamica articolata dell'influsso dell'emanazione luminosa che procede, a cascata, da una struttura binaria. Anzitutto, distingue due qualità principali dell'emanazione luminosa: l'intensità e la dilatazione. E queste qualità sono sia nelle sorgenti stesse delle luci, nel Sole e nella Luna principalmente, e sono ad esse connaturate; sia nei vari moti delle stelle, principalmente nel loro accedere e recedere rispetto a noi: nei loro moti in longitudine e in latitudine lungo lo zodiaco, nelle loro rotazioni diurne, nei loro cicli siderali e sinodici quando ascendono e discendono dall'apogeo del loro eccentrico e del loro epiciclo; e in questi loro moti le qualità non sono loro proprie, ma accidentali. Al Sole quindi viene riferita ogni forma sostanziale ed ogni qualità attiva in genere, alla Luna la materia e tutte le sue qualità passive:

Appare quindi manifesto che il Sole ha una qualità attiva a causa dell'intensità della sua luce, la Luna una qualità passiva a causa della sua dilatazione. E tuttavia, in verità, in entrambi sono presenti e intensità e dilatazione, ma nel Sole l'intensità prevale, mentre nella Luna è debole e prevale la dilatazione.¹

Ora, poiché il calore vitale e l'umidità radicale dei viventi non sono elementi, né traggono origine dagli elementi, ed esistono in potenza prima che in atto e sempre fluiscono a conservare la vita, Titi conclude che sono qualità celesti prodotte dall'emanazione del Sole e della Luna, con il concorso di tutte le altre stelle.²

Questa struttura binaria dell'emanazione luminosa consente al Titi di creare coppie di opposti che, partendo dai principî primi della filosofia aristotelica, giungono ad abbracciare tutte le nature dei corpi semplici e misti. Nel primo genere, maschile, egli pone la forma sostanziale della materia, la qualità in quanto attiva, il calore e il freddo, i sapori, gli odori, le virtù attive dei corpi misti; nel secondo genere, femminile, la materia e la quantità con tutte le affezioni che da essa procedono: l'umidità, la secchezza, la rarità, la densità, la leggerezza, ecc. Inoltre, dal calore vitale e dall'umidità radicale emanano la potenza vitale, sensitiva, appetitiva, digestiva, ritentiva, espulsiva, eccetera, ognuna delle quali è distinta dalle altre e ha la propria funzione ed azione. La distinzione dell'emanazione luminosa in intensità e dilatazione si estende alla luce delle altre stelle, in forza dei loro colori, giacché la diversità dei loro colori cagiona la diversità dei loro effetti. Anzitutto l'aureo e il bianco, che sono nel Sole e nella Luna: il primo è il colore della luce e procede dall'intensità luminosa, quasi dicesimo che è la sua causa prossima,³ mentre il bianco ha virtù passiva al pari della dilatazione. Questi due colori primi riguardano le cose pure, la cui natura è semplice e preminente. Gli altri colori negli astri sono causa di qualità specifiche, come il ceruleo e il croceo che sono in

¹ *Theses*, cit., n. 19.

² *Cœlestis philosophia*, cit., I, 8; *Theses*, cit., n. 10. Riguardo al calore naturale Titi cita qui il celebre passo di ARISTOTELE, *Gen. an.* II, 3, 736b 25, sulla facoltà dell'anima analoga al pneuma etereo.

³ «Nam ab intensione lucis procedit, etiam tanquam a causa proxima», *Theses*, cit., n. 20.

Giove e in Venere, i quali sono misti tra il bianco e l'aureo e indicano una natura temperata in calore e umidità; ma nel ceruleo predomina il calore, nel croceo l'umidità ed è per questo che entrambi i pianeti danno un bene in cui vi è utilità e piacere, con una distinzione: l'uno è maschile a causa di un maggior calore, l'altro femminile a causa di una maggiore umidità. I colori plumbeo e ignito, che ritroviamo in Saturno e in Marte, indicano una natura intemperata: in Saturno per il freddo e la secchezza, in Marte per l'aridità e l'ardore; ma Saturno è più freddo che secco, e per ciò maschile, Marte è più arido che caldo, e per ciò femmineo.

Questa concezione binaria dell'emissione luminosa la ritroviamo in Keplero: nei *De fundamentis astrologiae certioribus, thesis 21*, leggiamo: «Lucis igitur propria qualitas, quatenus lux est, calefactio est, lucis vero, quatenus reflectitur, qualitas est humectatio».¹ E ancora Keplero fa dipendere dai loro colori le nature effienti dei pianeti.² Le riflessioni del Titi sull'irraggiamento luminoso, dettate dalla necessità di uscire dai confini angusti dell'*influentia occulta*, lo condussero a porre ogni modalità dell'influsso all'interno del tempo, non di uno spazio definito in puri termini geometrici. La sua stessa idea di una successione ordinata delle cause, quale già si era chiaramente delineata nel Medioevo, in quanto non semplicemente definita secondo una gerarchia, ma secondo una successione temporale, si pone all'interno di una visione di un flusso continuo e ininterrotto di una emissione luminosa, la cui complessità, causalmente definita, si articola nel tempo.

¹ Cfr. *De fundamentis astrologiae certioribus*, a cura di M. Caspar e F. Hammer, in J. KEPLER., *Gesammelte Werke*, cit., iv, p. 16.

² Ivi, n. 19 in particolare.

ORNELLA POMPEO FARACOVI

ASTROLOGIA E LIBERO ARBITRIO
NEL LEXICON DI GEROLAMO VITALI

Le voci astrologiche del *Lexicon* di Gerolamo Vitali forniscono una presentazione piana e documentata della teoria astrologica, assumendo come essenziale riferimento la versione fornita dall'opera in quattro libri (*Tetrabiblos*) di Claudio Tolomeo, «astrologorum facile princeps». Riconsegnato alla sua versione autentica dai traduttori umanisti della prima metà del secolo xvi, il testo che condensa in forma sintetica, in un dettato assai tecnico e talvolta oscuro, i frutti di una rigorosa revisione e risistemazione dell'astrologia antica, era stato oggetto fra Cinquecento e Seicento di commenti e riprese da parte di molti specialisti, da Melantone a Cardano, da Wolff allo stesso Titi, maestro ideale di Vitali.¹ In continuità con questo filone Vitali, buon conoscitore della tradizione greca, latina ed araba, oltre che delle ricerche di Keplero, Galileo, Rothmann, Campanella, presenta una astrologia fedele a Tolomeo e depurata dalle «nugae arabum». Della tradizione araba, che nel tardo Medioevo aveva fatto scuola in Occidente, respinge sia l'eccessiva proliferazione degli elementi tecnici, sia le frequenti intersezioni fra astrologia e magia: due motivi diversi, egualmente discordanti con il razionalismo 'tolemaico'.

Seguendo Titi, ma anche Cardano, Vitali espunge dunque in primo luogo la tecnica delle *interrogationes*, cara all'astrologia ellenistica di orientamento ermetizzante, e ripresa da arabi e medievali.² Le *interrogationes*, che attraverso l'esame astrologico delle posizioni celesti del momento in cui all'astrologo vengono rivolte domande del tipo: chi è l'autore del furto? quale esercito vincerà la battaglia?, vogliono fornire altrettante risposte, sono dichiarate incompatibili con la filosofia naturale. È infatti impossibile ricordurre a qualsivoglia «naturalis ratio» la connessione fra quel momento e la domanda dell'interrogante. Delle *electiones*, cui si era spesso appoggiata la connessione tra magia e astrologia, il *Lexicon* ammette solo l'uso medico per la diagnosi del decorso delle malattie e del momento opportuno per la somministrazione dei farmaci. Non dedica spazio alla celebre tecnica astrologica araba delle grandi congiunzioni; riserva un rifiuto all'*alcocoden*, sul quale aveva ironizzato Giovanni Pico;³ riprende gli argomenti contrari alla pre-

¹ Per uno sguardo storico sia consentito rimandare al mio *L'astrologia nel xvi e xvii secolo*, in *Le scienze nel Rinascimento italiano*, a cura di A. Clericuzio e G. Ernst, in corso di stampa a Treviso per la Fondazione Cassamarca.

² Su di essa, infatti, «multa vane scripserunt Arabes et Iudei, quos inter ex professo Hali Aben-Ragel et Guido Bonatus» (G. VITALI, *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum*, rist. anast. dell'ed. parigina del 1668, a cura di G. Bezza, pref. di O. Pompeo Faracovi, La Spezia, Agorà, 2003, p. 251).

³ «Si verum dicere liceat, totam hanc Alchocoden doctrinam, ideo missam facimus. Qui eius fuerit curiosus, alios consulat», ivi, p. 19.

sunta paternità tolemaica del *Centiloquium*; indica nel Tolomeo della *Tetrabiblos* il punto di riferimento per la corretta pratica astrologica.¹

Più sofferta, e meno sicura, la sua discussione dello statuto epistemologico dell'astrologia, e delle intersezioni fra pratica astrologica e ardue questioni filosofiche e teologiche, come quella della compatibilità fra previsione astrologica e libero arbitrio. Vitali dichiara di voler circoscrivere l'esame di tali questioni, dato il carattere non strettamente filosofico dell'opera; ma gli dedica gran parte della voce *Astrologia*. Si mostra qui anzitutto come i lemmi *astronomia* e *astrologia*, a lungo adoperati come sinonimi, designino due indagini distinte, seppur connesse fra loro. L'*astronomia* si occupa dello studio matematico delle posizioni celesti, mentre l'*astrologia* è volta alla previsione dei loro effetti: dunque l'*astrologia* suppone l'*astronomia*, e si fonda su di essa. L'*astronomia* è senza dubbio una scienza, nel senso dell'aristotelico «scire per causas»; è precisamente la parte più nobile della geometria, applicandosi alla quantità continua dell'ordine più alto. L'*astrologia* invece è «scientia experimentalis longo usu a posteriori, et ex effectibus comparata». A stretto rigore, il secondo termine non designa una scienza, poiché l'*astrologia* non scruta l'oggetto attraverso le cause, e non ha la certezza, che è l'anima della scienza; viene piuttosto usato «pro notitia quadam coniecturali ex astrorum positu comparata, qua de rerum mutationibus, aliisque effectibus, qui a coelorum positu ortum habent, pronunciatur». Non scienza, ma arte, l'*astrologia* procede «per coniecturas et experimenta», investigando «naturales effectus a causis caelestibus producibilis». È in base a esperienze più volte ripetute che l'*astrologo* prudente «colligit similes effectus simili causarum congressu etiam prodituros».

«Notitia coniecturalis»; «scientia experimentalis»; «naturales effectus»; «astrologus prudens»: questi lemmi evidenziano la distanza dall'antica immagine stoicizzante, tante volte riemersa, dell'*astrologia* come sapere univoco, capace di prevedere esaustivamente la concatenazione degli eventi, prodotti dalla causazione astrale. Contro di essa, Vitali riprende la tesi tolemaica, per la quale il campo d'azione della previsione non è onnicomprensivo, limitandosi

alle variazioni prodotte nell'atmosfera e alle relative conseguenze sugli uomini; ossia le *attitudini originarie*, potenziali ed effettive, del corpo e dello spirito, le malattie che si verificheranno nel tempo, la durata più o meno lunga della loro esistenza, e inoltre le circostanze esterne strettamente e naturalmente connesse con l'originaria condizione umana; ricchezza e matrimonio per il corpo, onore e dignità per lo spirito; il pronostico infine può appurare il tempo di questi eventi.²

Gli effetti astrali, aggiungeva Tolomeo, non sono tutti dello stesso tipo. Quelli generali (alternarsi di stagioni, scatenarsi di tempeste, spirare di venti) dipendono dal variare delle posizioni celesti, e la loro previsione attraverso gli astri può considerarsi certa, con l'unico limite della non totale identità degli esempi a di-

¹ «Quod si alii Astrologi nil temere ausi, et solum Ptolomaeo duce, hanc iudicandi provinciam inirent, profecto non ita facile ut accidit saepissime fallerentur», ivi, p. 410.

² C. TOLOMEO, *La previsione astrologica* (*Tetrabiblos*), a cura di S. Feraboli, Milano, Mondadori, 1985, I, 2, p. 21.

sposizione. Negli effetti individuali, invece, la qualità della materia è malagevole a penetrarsi; non deriva infatti esclusivamente dalla causazione astrale, ma dal combinarsi di una serie di elementi. Mutano dunque le condizioni e la struttura del giudizio astrologico: è infatti impossibile trovare ogni spiegazione nel movimento dei corpi celesti, anche per i fenomeni che non ne dipendono interamente.

Non si deve ritenere che qualsiasi cosa accada agli uomini sia conseguenza delle cause celesti, e tutto sia predisposto sin dall'inizio da un irrevocabile disegno divino, e si attui obbligatoriamente senza alcuna possibilità di altra forza interferente [...]. Quando la causa prima di un evento, generale o particolare, è predominante e superiore ad ogni forza contrastante, l'evento necessariamente si verificherà. Quando invece lo squilibrio delle forze non è rilevante, l'evento si verificherà modificato dalle forze che può incontrare, oppure seguirà, se non ostacolato, il suo corso logico e naturale, e non dipenderà più da una ineluttabile forza naturale, ma solo dalla nostra incapacità ad affrontarlo.¹

Tolomeo poteva dunque concludere che, per l'alto numero delle variabili, e la diversità delle loro possibili combinazioni, la previsione degli effetti individuali non è univoca, bensì congetturale e non sicura.

Definendo l'astrologia come notizia congetturale, Vitali riprende ed accentua il rifiuto della necessarietà della previsione, e sembra andar oltre Tolomeo, riportando sotto il segno della congettura tutto intero il campo dell'arte. Tale indicazione viene però ridimensionata dalla successiva distinzione fra quattro diversi tipi di effetti. Quelli del primo tipo provengono soltanto dalla natura, in modo necessario, come il calore dal fuoco «posito divino, et universali concursu, et causarum secundarum connexione». Quelli del secondo – costruzione di case, procreazione di figli – seguono un cammino naturale ma traggono origine da una causa libera, che si avvale di cause subordinate. Quelli del terzo provengono da una causa libera «secundum substantiam»: sono atteggiamenti spirituali (dedizione, pietà, amore, odio, virtù, vizi) che non dipendono dalla natura «nisi valde remote ex qualitate temperamentum». Quelli del quarto sono misti, derivando simultaneamente dalla natura e della volontà, come l'innesto delle piante, o la coltivazione dei terreni. Anche i giudizi astrologici variano: certi quando si riferiscono a eventi naturali, nella previsione di eventi misti conseguono gradi di probabilità, correlati alla dimensione naturale, maggiore o minore, dell'evento; infine, per quella di atti liberi possono valersi soltanto di deboli congetture tratte dalla qualità del temperamento.²

La distinzione fra giudizi necessari e giudizi congetturali, così riproposta, non coincide però con quella tolemaica. Nella *Tetrabiblos*, il congetturalismo dei giudizi astrologici individuali scaturisce dalla difficoltà di trarre conclusioni univoche dall'esame del gran numero di variabili che concorrono alle caratteristiche qualitative degli enti terrestri, il cui ordine è naturale e alterabile: deriva dunque simultaneamente dalle caratteristiche dell'arte e da quelle dell'oggetto. A tale tesi si avvicina, nella seconda parte del suo percorso astrologico, anche Gerolamo Car-

¹ Ivi, 1, 3, pp. 23-25.

² *Lexicon*, cit., pp. 71-72.

dano. Il *Lexicon* semplifica la questione, in nome di una ontologia dualistica: i giudizi astrologici sono necessari quando vertono sulla natura; congetturali, quando entra in gioco la libertà. Il passaggio è duro; e su di esso pesa il riemergere, in età post-tridentina, della *vexata quaestio* del rapporto fra giudizio astrologico e libero arbitrio. Messa da parte dagli astrologi ‘tolemaici’ del Cinquecento, attenti soprattutto a questioni metodologiche, essa aveva attratto grande attenzione nel tardo Medioevo, quando le versioni latine dei testi astrologici arabi e greci aveva spinto filosofi e teologi a interrogarsi sulla liceità dell’arte in ambiente cristiano. Il motivo dell’univocità e assoluta certezza dei giudizi astrologici, ridimensionato da Tolomeo, riemergeva infatti con forza dalla trattatistica in lingua araba, insieme alla tesi della totale derivazione degli eventi dalle cause astrali. Evidente il conflitto fra tali tesi e quella della libertà dell’arbitrio: il tentativo di conciliare astrologia e fede cristiana passò dunque attraverso il recupero dei motivi tolemaici della congetturalità dei giudizi sugli effetti individuali, e del loro riferirsi alle qualità originarie. Gli effetti, inscritti dall’influenza astrale nella complessione e nel temperamento del singolo, furono intesi come disposizioni o potenzialità, suscettibili di esser governate dall’intervento della ragione e della volontà verso esiti parzialmente imprevedibili. L’ipotesi che l’influenza astrale agisse non solo a livello corporeo, ma anche sui livelli della vita dell’anima direttamente legati al corpo arricchì l’analisi della rete di rapporti fra complessione corporea, temperamento, inclinazioni ed atti morali. Ecco quanto scrisse Tommaso d’Aquino, in pagine molto citate dai difensori dell’astrologia, anche dopo Vitali:

Plures hominum sequuntur passiones, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora caelestia: pauci autem sunt sapientes, qui huiusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi. Non autem in speciali: quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod sapiens homo dominatur astris, in quantum scilicet dominatur suis passionibus.¹

Dal canto loro, le autorità medievali avevano condannato il ricorso alla necessitazione astrale, e alle immagini magiche, senza far parola delle analisi del temperamento e delle inclinazioni naturali e distinguendo talvolta fra astrologia illecita e ‘vera’ astrologia.² Tutt’altro l’orientamento delle bolle di Sisto V e di Urbano VIII, che misero al bando sia la divinazione che l’astrologia. La *Coeli et Terrae Creator* di Sisto V (1586) ribadì che la conoscenza del futuro spetta soltanto a Dio, e il ricorso alla divinazione è figlio di vana ed empia curiosità. La pretesa astrologica di prevenire l’ordine della divina disposizione, «da manifestarsi a suo tempo», era sfacciata e «non senza gran pericolo d’errore e infedeltà». La colpa degli astrologi era doppia: non solo, come tutti gli indovini, presumevano di prevedere il futuro, usurpando un potere che è soltanto di Dio. Sottoponevano per di più gli

¹ Di Tommaso cfr. *Summa theologiae*, p. I, quaest. 115, art. 4, p. 536; cfr. anche ALBERTO MAGNO, *In Sententiis*, l. II, diff. xv, art. 4, p. 176.

² Per i testi cfr. H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. IV, Paris, 1897.

eventi terreni, e gli atti umani, ai poteri delle stelle, ministre di Dio, come ricorda la pronuncia di Gregorio Magno contro i priscillianisti: non l'uomo è stato fatto a servizio delle stelle, ma le stelle a servizio dell'uomo. Era dunque necessario attuare la regola IX del Concilio di Trento, la cui duplice proibizione delle arti divinatorie e delle previsioni astrologiche sui futuri contingenti appariva non abbastanza applicata. Bisognava fare inquisizione e procedere contro coloro «che faranno giudici e natività de gli uomini [...] se ben dicessero e protestassero, che essi non l'affermano del certo». ¹ Non sfugga la rilevanza dell'ultimo riferimento, e del suo rovesciamento del senso del tema della congetturalità dell'arte. Se gli astrologi negano di far riferimento alla necessità, è per difendersi; come osserva Agostino, sommo protagonista della polemica antiastrologica antica, gli astrologi hanno un bel dire che Marte significa, o indica, un omicida; in verità per loro Marte *fa* un omicida.²

Secondo la bolla, ammissibili restavano soltanto «quelli giudicii e naturali osservazioni, le quali si fossero scritte per aiutare l'arte della navigazione, agricoltura e medicina». La condanna fu ribadita dalla *Inscrutabilis* di Urbano VIII (1630), inflessibile nel vietare le previsioni sullo stato della repubblica cristiana, e sulla morte del papa, anche nel caso che gli astrologi dichiarassero «di non affermarle in modo certo». Il giudizio teologico ed ecclesiastico sull'astrologia, amplificato dall'infittirsi di una rinnovata letteratura antiastrologica, si inaspriva: la congetturalità dell'arte era ridotta a *escamotage*; la necessitazione universale veniva intesa come consustanziale all'astrologia; gli astrologi diventavano indistinguibili dagli indovini. Contro tali conclusioni si inscrisse coraggiosamente la *Disputatio pro Bullis* di Tommaso Campanella, tornando a distinguere i giudizi astrologici in necessari, probabili, congetturali. I primi erano riferiti a eventi causati dal cielo per sé in modo universale: in primavera il clima temperato, in estate l'ardore, in inverno il freddo, in autunno la siccità; i secondi ai comportamenti che per lo più ne conseguono: ire, tristezze, allegrie, malattie, carestia; gli ultimi agli eventi morali, che derivano dal cielo *per accidens*, raramente e in modo indiretto. Non si dà scienza dell'ente *per accidens*:

Pertanto, l'astrologia non è scienza quando tratta degli eventi morali e volontari, e dei futuri contingenti, che possono essere impediti da cause non previste, né conoscibili, e degli eventi soprannaturali, ma solo degli eventi naturali e corporei. E anche in questi è dimostrativa riguardo ai fatti generali, congetturale riguardo ai fatti fisici particolari.³

Nei casi particolari entra in gioco una congerie di elementi, non univocamente determinabile. Il motivo delle difficoltà della previsione è accentuato, e persino S. Tommaso viene corretto:

¹ Bolla 'Coeli et Terrae', in T. CAMPANELLA, *Opuscoli astrologici*, a cura di G. Ernst, Milano, Rizzoli, 2003, pp. 257-262. Per la disposizione conciliare cfr. *Index librorum proibitorum*, Roma, 1596, p. 32.

² AGOSTINO, *La Città di Dio*, v, 1.

³ *Opuscoli astrologici*, cit., p. 266.

[...] quando Tommaso afferma che gli astrologi predicono il vero anche nelle cose arbitrarie (poiché la maggior parte degli uomini seguono il senso sottoposto alle stelle, più che la ragione libera), parla in modo dotto, ma nessuno può sapere quando l'uomo segue il senso e quando la ragione.¹

La precisazione consente di riproporre la distinzione fra l'astrologia bene intesa, e le cattive applicazioni. Campanella può dunque proclamare il proprio accordo con il pontefice, e presentarne la bolla come volta contro gli astrologi che presumono di poter emettere giudizi necessari. I giudizi congetturali possono certo essere condannati per ragioni di opportunità: molte cose, infatti, vengono proibite non in quanto false, ma in quanto pericolose per l'utilità pubblica. Ma una lunga teoria di citazioni da padri e teologi interviene a mostrare che l'astrologia congetturale non è, in linea di principio, vietata dalla Chiesa.

Per il frate calabrese, astrologo esperto, il giudizio è tanto più congetturale ed ipotetico, quanto più il suo oggetto si individualizza: è in fondo la classica posizione di Tolomeo, rivisitata attraverso Tommaso e gli scolastici medievali sul tema delle inclinazioni. Diversa la strategia di Vitali, pronto a collegare la distinzione fra giudizi necessari e congetturali più a quella fra eventi naturali e atti liberi, che non ai caratteri del metodo astrologico, e del suo oggetto. Alcuni dei suoi argomenti sono gli stessi della *Disputatio*: errano gli astrologi che attribuiscono necessità agli atti morali, e bene fanno i pontefici a condannarli. Persino le pronunce astrologiche prudenti e accurate possono talvolta recare danno alla pubblica utilità; è giusto dunque vietarle; vi sono cose, infatti, da condannare perché false; altre perché pericolose. Va comunque ribadito che «ad hominis nativitatis momentum erigere natalitium thema...non est extra veram Naturae aleam, neque ulla lege prohibitum».² Tuttavia Vitali non riporta la congetturalità dei giudizi individuali alla complessità degli elementi da indagare, preferendo riferirla agli atti morali e ricavarla direttamente dalla libertà dell'arbitrio; rinuncia dunque a cercare all'interno delle procedure dell'arte le ragioni della congetturalità dei giudizi individuali. In questo *décalage* non è da cogliere soltanto la difficoltà di discutere le condanne papali, ma anche il segno del complessivo mutamento culturale, che nel tardo Seicento confinava l'astrologia fra gli specialisti e i praticanti, allontanandola dagli ambienti dotti, e dal confronto con le altre forme del sapere.

¹ Ivi, p. 207.

² *Lexicon*, cit., p. 72.

ANDREA RABASSINI

MAGIA «BONA, INNOCENS ET NATURALIS».
TEMI MAGICI NEL LESSICO
DI GEROLAMO VITALI

1.

Di Gerolamo Vitali (Capua, 1623 – Roma, 1698) si è tornati a parlare soltanto di recente, in occasione della ristampa anastatica della sua opera principale: il *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum*.¹ L'autore, di cui si possiedono scarse notizie biografiche, fu un sacerdote appartenente all'Ordine dei Chierici Regolari Teatini.² Il *Lessico* fu pubblicato per la prima volta a Parigi nel 1668.³ Lo scritto è dedicato prevalentemente a questioni di carattere astronomico-astrologico, attraverso l'esame di termini di origine greca, latina e araba. Si tratta, quindi, di un'opera assai singolare per la sua natura, oltre che notevole per la sua ampiezza, dal momento che raccoglie ben 1345 lemmi. Queste caratteristiche rendono il *Lessico* particolarmente utile per chi si occupi di storia dell'astrologia e per chi, in generale, voglia conoscere il significato di vocaboli utilizzati nella letteratura astronomico-astrologica. Tuttavia l'opera di Vitali presenta anche altri elementi di grande interesse, legati alla molteplicità delle dottrine e all'intreccio dei temi che vi ricorrono. Tale complessità, fatta anche di elementi per noi, oggi, difficilmente conciliabili, è un aspetto del *Lessico* chiaramente indicato già da un primo esame delle fonti. L'aristotelismo, innanzitutto, dovette avere una parte importante nella formazione del teatino. Tra i filosofi più citati da Vitali troviamo, non a caso, Aristotele e Tommaso d'Aquino. Insieme agli autori scolastici, letti anche nei loro esiti più recenti, s'incontrano poi numerosi riferimenti alla tradizione ermetica, magica e neoplatonica (frequenti, ad esempio, le citazioni tratte da Marsilio Ficino e da Athanasius Kircher). Quanto al patrimonio dei testi di astronomia e astrologia, Vitali spazia con grande padronanza dagli antichi ai medievali, per giungere sino ai moderni (basti pensare a Tolomeo, a 'Ali Ibn Ridwān o al maestro dello stesso Vitali, Placido Titi).⁴ Va inoltre sottolineato che l'attenzione di Vitali per l'astronomia lo spinse a interessarsi anche dei problemi

¹ G. VITALI, *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum*, rist. anast. dell'ed. parigina del 1668, a cura di G. Bezza, pref. di O. Pompeo Faracovi, La Spezia, Agorà, 2003 [d'ora innanzi, *Lex.*].

² Per la biografia di Vitali e per una bibliografia dei suoi scritti, cfr. G. BEZZA, *Bibliografia*, in *Lex.*, pp. XLIX-LI.

³ Una seconda edizione, notevolmente modificata e contenente solo 125 lemmi, uscì a Roma nel 1690 con il nuovo titolo di *Lexicon mathematicum*. Sulle differenze tra le due redazioni, cfr. G. BEZZA, *Introduzione a Lex.*, pp. XIX-XLVIII: XXVII-XXX.

⁴ Sul monaco benedettino Placido Titi (1601-1668), cfr. ivi, pp. XXIV-XXVII.

emersi tra Cinque e Seicento nell'ambito del dibattito scientifico intorno ad una nuova visione del mondo.

Con le osservazioni raccolte nel presente contributo, intendo considerare uno degli aspetti forse più interessanti dell'opera, limitandomi a qualche esempio tra i più significativi. In particolare, attraverso l'esame di alcune delle numerosissime voci del *Lessico*, desidero mostrare come durante la seconda metà del Seicento, in un religioso dedito all'astrologia, fosse operante l'incidenza profonda della magia rinascimentale, con una decisa presenza di temi cari alla tradizione neoplatonica.

2.

Prenderò in considerazione la presenza della tradizione magica nell'opera di Vitali, a partire dal lemma *Magia*.¹ La voce è breve – occupa una mezza pagina – e, come solitamente accade nel *Lessico*, si apre con una definizione:

Magia olim scientia siderum dicebatur per se alioqui bona, innocens et naturalis, qua ex cognitione et mutua applicatione naturalium virium atque influxuum, quibus sidera pollent, tradebatur ratio mirabilia operandi, quae naturae miracula appellantur.²

Vitali prosegue precisando che della magia originaria («buona, innocua e naturale») ha parlato Filone di Alessandria nel *De specialibus legibus*³ e che, in virtù di quella stessa magia, che era «scientia siderum», «furono detti Magi» i tre re orientali che si recarono a Betlemme per adorare Gesù.⁴ Successivamente, però, la buona scienza astrale delle origini «è stata depravata dagli Arabi» e corrotta da molte superstizioni:⁵ per questo – prosegue Vitali – il nome della magia iniziò ad assumere una connotazione negativa e alla fine fu definita «ars omnium scelestissima, quae relictis verae philosophiae praeceptis solo daemonum commercio gaudet, eiusque adminiculo mira quidem sed infausta seu vere seu illusoria operatur».⁶ Secondo la testimonianza di Plinio, l'autore di questa corruzione demonica della magia sarebbe stato Zoroastro, il quale avrebbe composto ben «due milioni di versi» su questa arte perniciosa. D'altro canto, però, lo stesso Plinio afferma che la magia «legittima e naturale» si fonda sulla medicina, l'astrologia e la religione.⁷

Fatta salva, quindi, la magia naturale, secondo un'importante tradizione rinascimentale, Vitali rifiuta la magia demonica. L'accusa – si è visto – è diretta contro «arabi» e innanzitutto, richiamandosi a Plinio, contro Zoroastro. Possiamo così concludere che la tradizione caldaica, fatta risalire a Zoroastro, è esclusa da Vitali

¹ Cfr. ivi, p. 276.

² *Ibidem*.

³ Cfr. *ibidem*.

⁴ *Ibidem*: «Unde et Magi dicti sunt tres reges orientales, qui ex siderum contemplatione in Salvatoris ortu novum Regem natum intelligentes, in Bethleem ad ipsum adorandum venerunt». Per il tema dei magi evangelici nel Rinascimento, mi limito a rinviare a S. M. BUHLER, Marsilio Ficino's *De stella Magorum and Renaissance Views of the Magi*, in «Renaissance Quarterly», XLIII, 1990, pp. 348-371.

⁵ *Lex.*, p. 276: «Verum postea ipsa siderali scientia, ab Arabibus depravata ac superstitutionibus multis referita, magiae nomen iamiam male audire caepit».

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*. Vitali conclude la voce *Magia* rinviando il lettore che volesse approfondire l'argomento alla trattazione dell'*Oedips Aegyptiacus* di Athanasius Kircher.

dall'alveo della sapienza. A differenza di Ermete Trismegisto, ancora citato nel *Lessico* come un'autorità, Zoroastro è estromesso dal canone dei 'sapienti', che era stato fissato, nell'ambito del platonismo del xv secolo, da Giorgio Gemisto Pletone e da Marsilio Ficino.¹

D'altra parte, però, alla stessa mediazione neoplatonica si può ricondurre la concezione magica espressa nel lemma che si è appena preso in esame. Nella definizione della magia fornita da Vitali, tra l'altro, si è visto che la magia naturale non consiste soltanto nella scienza degli astri, ma comporta anche una conoscenza e un'applicazione operativa relativa alle forze naturali e agli influssi attraverso i quali gli astri stessi esercitano la loro potenza. Si aggiunga, ora, che la possibilità di operare azioni mirabili si fonda in primo luogo sui rapporti occulti che legano tra loro tutte le cose. A questo problema, in particolare, è connesso il tema della *sympathia*, cui Vitali dedica un'ampia voce del *Lessico*, oltre a una digressione, ancora più estesa, pubblicata in calce all'opera.² Si tratta di un importante argomento, che meriterebbe un'indagine specifica.³ In questa sede mi limito a richiamare, in funzione di quanto vedremo tra breve, la definizione con cui si apre il lemma:

Sympathia graece dicitur mira illa rerum in universa natura consensio, qua duo corpora occulta quaedam vi invicem afficiuntur, alterantur ac mirum in modum ad mutuam efficientiam excitantur, quantumvis et loco et tempore et natura dissita et disiuncta. Et si quidem haec mutua affectio sit in bonum amicitiamque pariat aut foveat, *sympathiam*; sin autem odium, aversionem ac pugnam, *antipathiam* vocamus.⁴

La conoscenza dei rapporti simpatetici che legano tra loro gli elementi naturali consente di poter attivare dei veri e propri «miracoli della natura». Alla «virtus occulta» racchiusa nelle cose, ad esempio, è collegata la dottrina delle immagini. Tale dottrina magico-astrologica è trattata da Vitali in uno specifico lemma (*Imagines astronomicae*) che si apre con la seguente definizione:

Imagines astronomicae communiter appellantur figurae quaedam et sigilli in certa materia pura, auro, argento, cupro, aut in lapide pretioso exsculptae et fabricatae sub certo siderum positu, unde postea ob impressam a caelis virtutem retineant aut retinere credantur occultam quandam et insitam qualitatem ad memoriam roborandam, ingenium exacendum, sanitatem custodiendam, morbumque aliquem pellendum.⁵

¹ Il lemma *Magia* costituisce l'unico luogo del *Lessico* in cui viene citato Zoroastro. Numerosi, invece, i riferimenti ad Ermete (con 13 citazioni esplicite) e alla tradizione egizia. Cfr. ivi, *ad ind.*, s.v. *Hermes* e *Zoroastres*.

² Il lemma *Sympathia* si trova ivi, pp. 474-484. Il testo della *Digressio physio-theologica ad verbum sympathia* si legge in calce all'edizione del *Lessico*, dove la numerazione delle pagine riprende dal principio (cfr. ivi, pp. 1-60 = [577-636] della rist. anast.).

³ Su questo tema è intervenuta Germana Ernst (*Sympathia e unguento armario* nel *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum di Gerolamo Vitali*), in occasione del Seminario di Studi su *Astrologia e filosofia alla fine del '600* (Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 28 ottobre 2005).

⁴ Lex., p. 474.

⁵ Lex., p. 237. Per la voce *Imagines astronomicae*, cfr. ivi, pp. 237-240. Sulla dottrina delle immagini, cfr. N. WEILL-PAROT, *Les images astrologiques au Moyen Age et à la Renaissance: spéculations intellectuelles et pratiques magiques (xii^e-xv^e siècle)*, Paris, Champion, 2002.

A questo riguardo, il primo esempio riportato da Vitali è quello dell'immagine del Leone impressa o incisa nell'oro, la quale sarebbe assai efficace nella cura delle malattie del cuore o per sedare i dolori dei reni.¹ Le fonti, esplicitamente dichiarate da Vitali, sono «Marsilius Ficinus libro III *De vita coelitus comparanda*» e «Stoefflerus in *Proclum*».² Come è noto, il *De vita coelitus comparanda* di Ficino costituisce il terzo e ultimo libro del *De vita*, la principale opera medica del filosofo fiorentino.³ Quanto al tedesco Johannes Stoeffler, vissuto tra il 1452 e il 1531, fu astronomo e professore di matematica all'università di Tübingen: l'opera citata da Vitali è il commento di Stoeffler alla *Sphaera* di Proclo.⁴

Ora, nel riferimento di Vitali all'immagine del Leone incisa nell'oro, possiamo cogliere un esempio dell'applicazione magica del principio della 'simpatia universale', in base al quale ogni elemento trova corrispondenze negli altri gradi della realtà. Più in particolare, la stessa citazione dell'immagine leonina è in rapporto con le implicazioni mediche della 'melotesia', la dottrina astrologica che stabiliva una corrispondenza tra ciascun pianeta (o segno zodiacale), da un lato, e determinate parti del corpo dall'altro. Nel caso specifico dell'esempio riferito nel *Lessico*, si direbbe che la «*imago Leonis*» fondi la sua efficacia su relazioni di tipo eminentemente 'solare'. L'oro, infatti, è il metallo solare per eccellenza.⁵ Anche il 'leone', in quanto animale, è solare,⁶ come pure, in quanto segno zodiacale, è legato al Sole, 'pianeta' da cui è governato e di cui costituisce il 'domicilio'.⁷ Per parte sua, il cuore, che beneficierebbe dell'immagine leonina, è un organo del corpo umano connesso proprio, tra i segni zodiacali, alla costellazione del Leone⁸ e, tra i pianeti, al Sole.⁹ Sappiamo anche che l'astro diurno – come scrivevano i greci – è *kardia tou pantos* («cuore dell'universo»), o, secondo la versione latina di questa concezione, tramandata da Macrobio, è «cor caeli».¹⁰ Come accennato, il Sole, cuore del mondo, presiederebbe al cuore, inteso propriamente come organo corporeo: «Sol praeest cordi», scrive lo stesso Vitali in un altro luogo del *Lessico*.¹¹ Questo

¹ Ivi, p. 237.

² *Ibidem*.

³ Il *De vita* vide la luce a Firenze il 3 dicembre 1489. Già prima della pubblicazione a stampa, però, alcuni aspetti dell'opera, come la dottrina delle immagini, suscitarono aspri attacchi nei confronti di Ficino. Successivamente la polemica dovette giungere presso la Curia Romana, con un'accusa di magia ed eresia che tuttavia non ebbe conseguenze per il filosofo fiorentino.

⁴ Il commento di Stoeffler fu pubblicato postumo, ad opera di Ludwig Schradin: IOANNIS STOEFLERI *In Procli Diadochi, authoris gravissimi, Sphaeram mundi, omnibus numeris longe absolu-*

tissimus commentarius, Tübingae, Morhart, 1534.

⁵ Cfr. M. FICINO, *De vita*, III, 1 (ma anche III, 2).

⁶ Ivi, III, 1. Si veda inoltre il *Peri tes hieratikes technes* di Proclo, testo magico-teurgico che illustra il principio della 'simpatia universale' attraverso esempi di natura solare. A partire dalla fine del XV secolo, il breve scritto procliano circolò, sotto il titolo di *De sacrificio et magia*, nella versione latina approntata da Marsilio Ficino.

⁷ Cfr. la voce *Leo*, in *Lex.*, p. 260.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. la voce *Luna*, in *Lex.*, p. 268, cit. *infra*.

¹⁰ Cfr. MACROBIO, *Comm. in Somn. Sc.*, I, 20, 7. Sul rapporto 'cuore-Sole', mi permetto di rinviare, per ulteriori riferimenti, ad A. RABASSINI, *La concezione del Sole secondo Marsilio Ficino*, «Mormus», VII-VIII, 1997, pp. 115-133: 121-122.

¹¹ Cfr. la voce *Luna*, in *Lex.*, p. 268.

fitto intreccio di relazioni, dunque, sembra costituire lo sfondo che soggiace ai riferimenti di Vitali alla «*imago Leonis*».

Il teatino inoltre, proseguendo la sua trattazione, precisa i motivi per cui le «immagini» di cui sta parlando sono dette «astronomiche»:

Dicuntur autem astronomicae, quia per astronomiae praecepta fabricantur atque habent formam signi caelestis, ut Leonis, Scorpiorum, Arietis et ceterorum, quorum natura ac virtutes induisse creduntur cum primum fabricatae sunt.¹

L'autore del *Lessico* riferisce poi ulteriori esempi di immagini astronomiche, allegando la testimonianza di Tolomeo e di «*Hali Rodoan*» (ovvero 'Ali Ibn Ridwān) e rinviano nuovamente all'ampia trattazione ficiiana con un rimando esplicito e puntuale a *De vita*, III, 12-20.² Vengono chiamate in campo, dunque, la tradizione greco-ellenistica, quella araba medievale e quella neoplatonica rinascimentale. Si dovrà pensare, oltre al *De vita* ficiiano, al *Centiloquio*, attribuito a Tolomeo e commentato, appunto, da 'Ali Ibn Ridwān. Ma un confronto tra il passo in questione del *Lessico* e una pagina del *De vita* mostra inequivocabilmente che questi riferimenti di Vitali a Tolomeo e ad Hali sono citati attraverso Ficino, che resta la fonte principale della prima parte della trattazione sulle immagini.³

Subito dopo Vitali passa alla discussione sulla dottrina delle immagini astrologiche, ricordando innanzitutto che tutti i teologi le hanno concordemente condannate come superstiziose. Unica eccezione – continua Vitali – è il «*Caetanus*», vale a dire il cardinale Tommaso de Vio.⁴ Questi, nelle sue opere, difende le immagini «coi denti» («*mordicus*») o asserisce che sono «lecite e naturali», sebbene non ammetta l'uso di «determinate lettere, caratteri, numeri o punti», che sono chiaramente segni per un'invocazione sottaciuta dei demoni. Per il resto, le immagini artificiali che si conformano ai segni celesti (come il Leone o la Vergine) sono del tutto immuni da ogni superstizione.⁵

¹ Ivi, p. 237.

² *Ibidem*: «Ptolemaeus earum [sc. imaginarum astronomicarum] meminit in *Centiloquio*, dicens sapientes solitos fuisse certas tunc imagines fabricare, quando planetae similes in caelo facies, quasi inferiorum exemplaria, ingrediebantur. Quod etiam comprobat *Hali Rodoan* in commentariis, dicens utilem serpentis imaginem confici posse, quando Luna caelestem serpentem subit aut feliciter aspicit; similiter Scorpionis effigiem efficacem esse, quando Scorpiorum signum Luna ingreditur ac signum hoc tenet unum ex quatuor angulis. Quod in Aegypto suis temporibus factum testatur, seque interfuisse ubi ex sigillo Scorpionis, in lapide Beazaar ita facto, imprimebatur figura in thure, quod postea dabatur in potum ei quem Scorpiorum pupugerat, et subito curabatur. Plura de hac re habet Ficinus supra citatus a capite XII usque ad XX inclusive».

³ Il passo del *Lessico* cit. *supra* (n. 29) ripete pressoché alla lettera la parte iniziale di *FICINO*, *De vita*, III, 13.

⁴ Com'è noto, il domenicano Tommaso de Vio (1486-1534) fu uno dei massimi commentatori dell'Aquinata e personalità tra le più eminenti della storia della teologia cinquecentesca. È citato più volte da Vitali, tanto nel *Lessico* quanto nel trattato dedicato alla simpatia (la già menzionata *Digressio physio-theologica ad verbum sympathia*). Cfr. *Lex.*, ad *ind.*, s.v. *Tommaso de Vio*.

⁵ Cfr. *Lex.*, pp. 237-238. Come per questi argomenti, anche per quelli che seguono (ivi, pp. 238-239), Vitali fa esplicito riferimento a Tommaso d'Aquino e al Caetano. Quest'ultimo aveva discusso della liceità delle immagini fondandosi sulla dottrina di Tommaso: cfr. WEILL-PAROT, *Les images astrologiques*, cit., pp. 250-255.

Vitali accenna anche all'opinione di chi riteneva che il serpente di bronzo costruito da Mosè nel deserto proteggesse dal morso dei serpenti grazie a una «virtù naturale». ¹ Questa concezione del serpente mosaico come immagine magico-astrologica, però, è rifiutata dal padre teatino, il quale preferisce rifarsi all'interpretazione tradizionale che, sulla scorta del Vangelo di Giovanni, vedeva nell'animale veterotestamentario, elevato su un'asta, la figura di Cristo sulla croce, salvatore del mondo.² Tuttavia Vitali non rinuncia del tutto alle immagini né, in primo luogo, le considera inefficaci. E qui il lemma diventa autobiografia:

Sane olim ego huiusmodi imagines deridebam non modo uti superstitiones, sed etiam ut evanidas et inutiles. Putabam enim nullam imprimi posse virtutem rebus artificialibus a caelorum influxibus, sed tantum rebus viventibus et naturalibus. At enim experientia duce edoctus sum etiam rebus artificialibus imprimi occultam quandam virtutem a corporibus caelestibus, quam quandiu durant, retineant.³

Avendo letto nel *Centiloquio* pseudo-tolemaico che le vesti non devono essere tagliate né indossate per la prima volta quando la Luna si trova nella costellazione del Leone, Vitali, che non aveva trovato il motivo di tale precesto, aveva deciso di sperimentare il fatto:

Volui periculum facere. Excluso prius omni daemonis adminiculo, si forte sese ingereret, vestem dedita opera incidendam dedi, Luna in Leone existente, eodemque tempore indui. Mirum! Non ea duos integros menses usus sum, cum pene tota disissa atque combusta, perinde ac si in clibano exitisset. Cuius rei aliam causam tunc excogitare non potui, nisi caelestem constitutionem et miram signi Leonis uredinem, quae etiam in artificialia tunc temporis facta protenditur.⁴

Dopo aver riferito l'esperienza, che aveva indotto l'autore a ritenere che «anche negli oggetti artificiali viene impressa dai corpi celesti una certa virtù occulta, che quelli conservano sin che durano», ⁵ Vitali conclude le sue considerazioni sulle immagini astronomiche tornando sul problema dei demoni. ⁶ Bisogna riconoscere, infatti, che i demoni possono inserirsi anche nell'azione di un'immagine puramente astronomica, costruita naturalmente e dotata di una virtù occulta mutata dal cielo. Di qui l'appello alla cautela e alla prudenza con cui si chiude il lemma di Vitali e che ora vale la pena citare a conclusione di queste brevi osservazioni:

Eapropter in iis fabricandis aut exercendis consulerem magna cum cautela et prudenter procedendum, et non nisi prius exclusa omni quacumque daemonis ope aut pacto, ut puris naturae donis uti nobis liberum sit nec ulla formidine ab illis removeamur.⁷

¹ Lex., p. 238.

² Ibidem. Per la fonte biblica del serpente mosaico e per la sua interpretazione neotestamentaria, cfr. Nm. 21, 4-9 e Gv. 3, 14-15. ³ Lex., p. 239. ⁴ Ibidem.

⁵ Cfr. *supra*, nota 35.

⁶ Ivi, p. 240. Prima di introdurre queste ultime osservazioni sui rapporti tra demoni e immagini, Vitali si richiama di nuovo a Tommaso d'Aquino e al cardinal Caetano (ivi, pp. 239-240). ⁷ Lex., p. 240.

MARGHERITA PALUMBO

UN CALENDARIO ASTROLOGICO ANNOTATO DA LEIBNIZ

La Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek di Hannover conserva una copia di un calendario astrologico stampato a Parigi nel 1675, *Le curieux Almanach pour l'an de grace mil six cent septante-cinq*, opera della «Damoiselle Armande des Jardins, Baronne de Neuf Chasteau [...] grande Astrologue, & versée dans les Mathematiques»,¹ sul frontespizio raffigurata in elegante vestito con sfera armillare e compasso, in una cornice di simboli astrologici.

Le prime dodici carte comprendono – interfoliato da fogli bianchi destinati a eventuali annotazioni – il calendario vero e proprio, in cui ogni mese è distinto dalla silografia del segno zodiacale corrispondente, con brevi indicazioni che informano che in marzo «Aries gouverne la teste, & ses parties», in maggio «Gemini gouverne les jambes, mentre in luglio «Leo le coeur, l'estomach, l'épine & les costes». Gli ultimi tre mesi sono anche corredati di alcuni versi:

SEPTEMBRE a trente iours, & la Lune 29.
*Quelque gentil soldat monstrera son adresse,
Pour surprendre celuy que le vouloit trahir:
Le rendant dés ce iour en extremes destresses,
A cause qu'il vouloit son honneur enuahir.*
Le Soleil en Libra fait égalité de iours & de nuicts, se leve a six heures precise.

Non mancano, naturalmente, i pronostici, un «*Voyage perilleux*» per il 10 settembre del 1675, un «*Rauissement nocturne*» per il 14 dicembre, e infine un «*Grand danger sur les chemins*» per il giorno 29 dello stesso mese. Nella seconda parte dell'almanacco seguono, poi, le *Predictions amples particulières remarques, pour l'An de grace 1675* e – come annunciato sul frontespizio – l'*Abregé de tous les Ordres des Chevaliers*.

La stampa parigina qui brevemente descritta non si differenzia da tanti altri calendari e almanacchi astrologici, la cui produzione era largamente diffusa nell'intera Europa del tempo,² se non per un dettaglio di non poco interesse: l'essere

¹ ARMANDE DES JARDINS, *Le curieux Almanach pour l'an de grace mil six cent septante-cinq ... Avec un abrégé de tous les Ordres des Chevaliers, tant réguliers que séculiers et instituez par les Empereurs, par les Roys, & les Princes Chrestiens, dans tous les Empires, & les Royaumes, avec leurs devises & leurs blasons, & le temps de leurs institution. Avec l'Almanach du Palais. A Troyes, & se vendent à Paris, chez la V. Nicolas Oudot, rue vieille Bouclerie.* Per una prima segnalazione dell'esemplare – conservato con segnatura Gf-A 16 presso la Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek di Hannover (da ora in poi: GWLB) – cfr. MARGHERITA PALUMBO, *Trattati astrologici cinquecenteschi nella biblioteca privata leibniziana, in Nella luce degli astri. L'astrologia nella cultura del Rinascimento. Convegno di studi, Firenze, 14-15 dicembre 2001. A cura di Ornella Pompeo Faracovi, Sarzana (La Spezia), Agorà, 2004, p. 266.*

² Per quanto riguarda la particolare diffusione, anche in area tedesca, dei calendari astro-

appartenuto a Gottfried Wilhelm Leibniz, come attesta in primo luogo la registrazione del titolo nell'inventario della sua biblioteca privata.¹

Leibniz acquistò l'esemplare di questo 'curioso almanacco' a Parigi, la città «ou il est difficile de se distinguer: on y trouve les plus habiles hommes de temps, en toutes sortes des sciences»,² e in cui soggiornò dal marzo del 1672 all'ottobre del 1676, anni ricchi di letture, incontri, nuovi studi e ricerche:

Ie ne songeois icy, ny à la jurisprudence, ny aux belles lettres, ny aux controverses (choses qui m'occupoient principalement en Allemagne) et en échange j'avois commencé un étude tout nouveau, pour approfondir les mathematique.³

Come anni più tardi Leibniz doveva annotare nelle pagine di un altro calendario astrologico – *Il Folletto indovino sopra l'Anno 1690* di Giovanni Battista Abbati – notizie di grande interesse per la ricostruzione del suo itinerario italiano,⁴ alcune note di sua mano sono visibili anche nell'almanacco parigino del 1675, in particolare a margine delle carte relative ai mesi di gennaio e di febbraio. Accanto alla data del 3 gennaio, si legge l'annotazione «9 ecus. M.S.», la somma pagata per la copia di un manoscritto, uno dei tanti che in quel periodo ha modo di consultare presso la Bibliothèque du Roi, o anche uno di quei *mémoires* di sua elaborazione che, proprio nello stesso periodo, presenta alla Académie des Sciences per illustrare le proprie invenzioni, scoperte o risoluzioni di problemi matematici. Segue

logici o almanacchi, è sufficiente considerare che all'inizio del Settecento il neofondato osservatorio astronomico della Società delle Scienze di Berlino era stato autorizzato a fornire i dati necessari alla loro compilazione. Cfr. a tale proposito la ricca documentazione edita da Adolf von Harnack nel II vol. della *Geschichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, Reichsdruckerei, 1900 (Hildesheim-New York, Olms, 1970) e in tempi più recenti da HANS-STEFAN BRATHER, *Leibniz und seine Akademie. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der Berliner Sozietät der Wissenschaften 1697-1716*, Berlin, Akademie Verlag, 1993.

¹ Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia', c. 37r, n. 348, «Le Curiex Almanac de 1675. 8.». L'inventario dei volumi rivenuti, alla morte nel novembre del 1716, nell'appartamento hannoverano di Leibniz, e già conservato tra gli antichi *Bibliotheksakten* della GWLB, A 8, *Acta der Leibnizschen Erben Fr. Löffler zu Probstheida 1717-1725*, è stato recentemente depositato presso il Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv di Hannover.

² Leibniz al duca Johann Friedrich di Braunschweig-Lüneburg, Paris, 21 gennaio 1675, in GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe I: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel. Hrsg. von dem Leibniz-Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek (da ora in poi: AA I, seguito dal numero arabo del volume), 1, Berlin, Akademie Verlag, 1923 (1986²), p. 491.

³ Ivi, p. 492.

⁴ GIOVANNI BATTISTA ABBATI, *Il Folletto indovino sopra le vicende dell'aria, et accidenti del mondo sopra l'Anno di nostra salute 1690*, In Modena, per gli eredi Cassiani stampatori, 1690. Le annotazioni rinvenute nell'esemplare conservato oggi dalla GWLB (Leibn. Marg. 74) e acquistato da Leibniz durante la sua permanenza a Modena nel gennaio del 1690, sono state edite da ANDRÉ ROBINET, *Les deux passages de G. W. Leibniz à Ferrare*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Ferrara», LVIII-LIX, 1980-1982, pp. 169-182, e poi ampiamente utilizzate dallo stesso studioso nella sua dettagliata ricostruzione del lungo soggiorno italiano del filosofo, G. W. Leibniz *Iter Italicum (Mars 1689-Mars 1690). La dynamique de la République des Lettres*, Firenze, Olschki, 1988.

una nota di carattere più quotidiano, non più chiaramente leggibile, ma in cui la parola «souliers» può far pensare all'acquisto di un paio di scarpe, effettuato il 7 gennaio. Ben più rilevante il successivo marginale, accanto alla indicazione del 9 gennaio:

10 sols pour porter la machine.¹

Il riferimento è chiaro: si tratta della somma spesa da Leibniz per far trasportare il modello della macchina calcolatrice, finalmente realizzato «apres une infinité d'essays imparfaits»,² alla Académie des Sciences, per una dimostrazione del suo funzionamento. Come si legge – esattamente alla data del 9 gennaio 1675 – nei protocolli della società parigina,

Le mesme jour Monsieur Limnits a fait voir sa machine numérique, pour faire les 4. règles d'arithmetique avec beaucoup de facilité, dont il donnera la description pour mettre dans le Registre. Monsieur de Limnits fera son devis et il aura soin de faire venir l'ouvrier. On en fera marché avec luy, et on le payera pourvu que la machine réussisse.³

Alcune annotazioni di mano leibniziana – le ultime, purtroppo – sono visibili anche a margine del calendario del mese di febbraio. Accanto alla indicazione del giorno 10 leggiamo «ouurier monstre». Proprio a tale periodo risale il vivo interesse di Leibniz per gli orologi e i principi che ne guidano il funzionamento. Il carteggio documenta ampiamente, tra il 1674 e il 1675, le sue riflessioni intorno al moto pendolare e alla invenzione del *monstre de poche* da parte di Christiaan Huygens, il fisico olandese che nel 1673 gli aveva inviato in dono, a pochi mesi dalla pubblicazione, una copia del suo *Horologium oscillatorium*.⁴ Il 24 aprile 1675 Leibniz presentò alla Académie des Science il cronometro di sua ideazione:

Le mercredy 24 avril 1675 la Comp. estant assemblée Mr Limnitz a fait apporter son

¹ Segue, sempre alla stessa data, «9 ecus, bas de <1>aine», probabilmente la somma spesa per l'acquisto di calze di lana.

² Leibniz al duca Johann Friedrich di Braunschweig-Lüneburg, Paris, 21 gennaio 1675, cit., p. 492.

³ Leibniz für die Académie Royale. *Beschreibung der Rechenmaschine und Kostenvoranschlag für die Herstellung*, [gennaio 1675], in G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe III: *Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel*. Hrsg. von dem Leibniz-Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek (da ora in poi: AA III, seguito dal numero arabo del volume), 1, Berlin, Akademie Verlag, 1988, p. 180. A tale proposito cfr. anche nella *Einleitung* al citato volume, p. LVI, «schon im Sommer 1674 schreibt Leibniz, die Arbeiten an der Rechenmaschine seien nun glücklich zum Abschluß gebracht, jedoch dauert es noch bis zum Januar 1675, bis ein heute verschollenes, vermutlich messinges Modell so weit fertiggestellt ist, daß es in der Académie des Sciences vorgezeigt werden kann».

⁴ CHRISTIAAN HUYGENS, *Horologium oscillatorium, sive de motu pendulorum ad horologia aptato demonstrationes geometricae*, Parisiis, apud H. Muguet, 1673. Nell'esemplare appartenuto a Leibniz (GWLB: Leibn. Marg. 70) è visibile la nota di possesso «Ex dono auctoris Leibnitius possidet». Cfr. la relativa registrazione nel *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, cit., c. 371, n. 412, «Christ. Hugenii Horologium - 4».

horloge pour en faire voir l'égalité. Il prendra la peine de la rectifier et de la comparer avec une pendule.¹

Infine, dopo queste annotazioni che rimandano alle invenzioni del periodo pari-gino, e che permisero a Leibniz – come scrive al duca di Hannover – di «établir sa réputation», grazie a «beaucoup de travail, et un peu de solidité»,² il 16 febbraio, «sainte Iulienne v.m.» veniamo semplicemente a sapere che «il a tonné aujourd'huy».

¹ Leibniz für die Académie des Sciences. *Vorführung des Chronometers*, 24 aprile 1675, AA III, 1, p. 245. Cfr. anche la lettera inviata nel marzo del 1675 a Jean Paul de La Roque, redattore del «Journal des Scavans», *Extrait d'une lettre de Monsieur Leibniz à l'Auteur du Journal touchant le principe de justesse, qui se trouve dans la construction des horloges portatives de son invention; tout différent de celuy de l'égalité des vibrations des poids ou des ressorts*, ivi, pp. 184-192; e la redazione in inglese del 30 marzo, indirizzata a Henri Oldenburg, ivi, pp. 192-201, poi pubblicata nelle «Philosophical Transactions». Sempre il 30 marzo Leibniz scrisse nuovamente a La Roque, *Extrait d'une lettre de Monsieur Leibniz touchant l'execution en petit, de son principe de justesse des horloges*, ivi, pp. 213-214.

² Leibniz al duca Johann Friedrich di Braunschweig-Lüneburg, Paris, 21 gennaio 1675, cit., pp. 491-492.

GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di O. Pompeo Faracovi, traduzione di T. Delia e O. Pompeo Faracovi (Supplementi di «Bruniana e Campanelliana», Testi/3), Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2005, 104 pp.

AMONG the works Girolamo Cardano (1501-1576) published for the first time under the title *Libelli quinque* in 1547 with the Nuremberg printer Johannes Petreius – who had recently published Copernicus's *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) – were a treatise on the interpretation of nativities (*De iudiciis geniturarum*) and one in praise of astrology (*Encomium astrologiae*). Unlike most of his writings which received extensive reworking during his lifetime, *De iudiciis geniturarum*, an important witness to Cardano's early views on astrology, was never reworked, and was published unchanged in his posthumous ten volume *Opera omnia* (Lyon, 1663), where it is found in volume v, 433-457; it is the main text translated and annotated in the volume under review.

Cardano's later astrological phase began with the publication of his extensive commentary on Ptolemy's classic astrological text, the *Tetrabiblos* (1554, 1578²), which relied on the new complete Latin translation based on the recent *Editio princeps* of the Greek text. One of the premier humanists and a close associate of Philip Melanchthon, Joachim Camerarius edited the Greek text of Ptolemy's *Tetrabiblos* and translated the first two books into Latin, providing brief synopses of books iii and iv, which he also published with Petreius in 1535. In 1548, an associate of Gemma Frisius and Gerard Mercator at the University of Louvain, Antonio Gogava took over Camerarius's translation of the first two books and added his own Latin translations of books iii and iv. Cardano used Gogava's first complete modern translation for his commentary, in which he tried, in proper humanist fashion, to remove the Arabic and medieval Latin accretions from Ptolemy's pristine Greek text in an effort to purify and reform astrology.

The 1547 *De iudiciis geniturarum*, on the other hand, represents Cardano's earlier phase where he relied on a medieval Latin translation of Ptolemy from an earlier Arabic translation along with Haly's (Ali ibn Ridwan's) 11th century commentary, the medieval standard. Divided into 28 chapters, Cardano's treatise – published in the *Libelli quinque* along with an augmented collection of 100 genitures and his immensely successful collection of aphorisms – teaches the reader how to interpret natal horoscopes, but not to construct them, the instructions for which would be found in the introductions to contemporary ephemerides. Relying primarily on traditional techniques of directions and revolutions (which he discusses at length – although assuming knowledge of significant technical terms, such as *promissor* and *significator*, which he does not explain), Cardano teaches one how to gain insight into such important matters as the native's vices, health, wealth, posthumous reputation, parents, friends, power and death.

The translation by Teresa Delia is clear and accurate as are the characteristically learned introduction and notes by Ornella Pompeo Faracovi. The diagrams

from the 1663 Lyon *Opera omnia* are inserted in facsimile into their proper places in the text, thus adding to the usefulness of this attractive and inexpensive volume, which also contains a translation of Cardano's own geniture and the brief *Encomium astrologiae*. My main puzzlement concerns the intended audience for this volume, because Cardano scholars will still need to read the Latin text itself (not provided, but readily available in facsimile). Indeed, Cardano's Latin is basically as clear and straightforward as the faithful and accurate Italian translation. Likewise, the notes, though useful, are not particularly extensive nor do they go into extensive technical detail. Perhaps the able energies of the translator and annotator would have been more profitably expended on a more obscure or difficult text.

H. DARREL RUTKIN

KOCKU VON STUCKRAD, *Storia dell'astrologia. Dalle origini ai nostri giorni*, trad. di Elena Sciarra, Milano, Mondadori, 2005, 346 pp.

L'AUTORE, docente di Filosofia ermetica all'università di Amsterdam, si è già distinto come storico dell'astrologia con uno studio documentato e pionieristico sulla presenza del pensiero astrologico nella tradizione ebraica (*Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, Berlin-New York, 2000). Il presente libro, pubblicato in Germania nel 2003 (*Geschichte der Astrologie*, München) appare un'opera agile, di facile e rapida lettura, ricca di buona documentazione, soprattutto a partire dall'età del Rinascimento. Suo scopo è offrire una descrizione dell'astrologia occidentale nei suoi sviluppi storico-culturali, evitando di espornere le varie tecniche. L'autore parte dalla premessa che l'astrologia nasce e si sviluppa come disciplina segreta e, in quanto tale, deve trovare la sua collocazione entro la storia dell'esoterismo. All'interno della tradizione esoterica, l'astrologia assunse un'importanza prevalente (più che la magia e l'alchimia) grazie all'astrattezza e alla neutralità dei suoi principî dottrinari che, fondati sull'insieme delle corrispondenze che legano tra loro i vari livelli o classi della realtà, mettono in gioco un sistema complesso di simboli atti all'interpretazione della realtà medesima. In questo modo, il pensiero astrologico viene racchiuso nel contesto di una dottrina ermetica che corre parallela alla storia del pensiero e al progresso delle scienze. In questo suo fluire parallelo, ciò che viene dopo è sempre un miglioramento di ciò che era prima, e gli astrologi mesopotamici e greci stanno ai contemporanei che riflettono sugli archetipi junghiani come l'infanzia all'età matura. Sostenendo questo punto di vista, all'autore non è parso fuori luogo, nella sua breve descrizione delle parti dell'astrologia antica, parlare di astrologia karmica o di astrocartografia (pp. 15-16).

La concezione dell'astrologia come una disciplina esoterica conduce a trascurare i nomi, l'oggetto, le definizioni del sapere astrologico nella storia e nelle culture. Essa può senz'altro convenire all'aspetto che l'astrologia ha assunto nell'età moderna, in forma sporadica dalla fine del xvii secolo e in forma più decisa verso la fine del xix; ma in nessun modo all'astrologia antica e medievale. Quando l'autore afferma (p. 58) che Platone, nel *Timeo*, «ha effettivamente gettato le basi di

tutto l'esoterismo occidentale» e le sue idee sono riprese dai romantici quando rinserrano i legami tra l'anima individuale e l'anima del mondo, come non tenere conto che questa psicologia platonica ha un fondamento affatto fisico? Osservava giustamente P. Thevenaz (*L'âme du monde: le devenir et la matière chez Plutarque*, Neuchâtel, 1938, p. 43) che tutta l'antichità ha visto nella psicologia, nel senso moderno del termine, un capitolo della fisica. Allo stesso modo non possiamo dire di Theodor Fechner, citato a p. 229, che fosse un pensatore esoterico.

La parte effettivamente originale e più interessante di questo studio occupa l'ultimo quarto del libro, ove l'autore descrive con competenza le linee di sviluppo dell'astrologia contemporanea; ancora le ultime dieci pagine del capitolo *La fine dell'astrologia?*, ove tratta delle forme di pensiero astrologico nelle società segrete del XVIII secolo, nelle opere di Goethe e nei romantici. Di grande interesse è il capitolo su *La rinascita dell'astrologia in Germania* (pp. 259-279), dove gli astrologi dei primi anni del XX secolo si confrontavano con gli studi di storici e filologi quali Franz Boll e Wilhelm Gundel. Nel 1927 la *Süddeutsche Monatshefte* uscì con un numero monografico sull'astrologia con i contributi di Hans Driesch, W. Gundel, Arthur Drews. Quest'ultimo, dopo aver sottolineato l'importanza fondamentale della scuola panbabylonista, che godeva di molte simpatie presso gli astrologi del tempo, lamentava il discredito in cui era caduta la mitologia astrale: «Nel corso del XIX secolo, la scienza della mitologia ha preso una strada diversa da quella indicata da Dupuis. E bisogna dire che oggi è andata perduta la comprensione del cielo stellato: ciò che fa oggi difetto è la fantasia, candida ma necessaria, per poter osservare il cielo con gli occhi ingenui degli antichi. Gli astronomi non capiscono nulla di mitologia e gli studiosi di mitologia non capiscono nulla di astronomia» (p. 158). Da questa drammatica dicotomia, che ricorda i versi di Shelley sulla separazione tra poesia e scienza, onde le cose migliori vanno in perdizione, nacque nondimeno una nuova via, che legge gli elementi dell'astrologia come i simboli di dinamiche psichiche. In definitiva, l'ultima parte del libro (pp. 211-300) non è soltanto quella che presenta un maggiore interesse, ma rappresenta altresì la conclusione logica di tutta l'opera, giacché l'autore tende a descrivere la storia dell'astrologia, pur nelle differenze culturali delle varie epoche, come un *continuum*, dalla Mesopotamia ai nostri giorni. Per contro, vi sono meno di 20 pagine sull'astrologia araba, nulla sulla mediazione sassanide, mentre l'astrologia dell'età tardo-antica viene descritta in modo cronachistico, un poco nello stile di Fr. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics* (Philadelphia, 1954).

Sarebbe doveroso stilare un elenco degli errori e frantendimenti, almeno per mettere in guardia il lettore. Ma sarebbe troppo lungo e ci limitiamo ad una breve segnalazione. Nella descrizione della genetialogia, si parla di un «oroscopo radix», che la traduttrice spiega come «oroscopo delle radici», di dinamizzazione di queste radici mediante i transiti, di direzioni basate sul moto del Sole e di altre sul moto dei pianeti, dei «solari» (si supplisca: ritorni), che effettivamente *dynamizzano*, mentre i «lunari» *raffinano* (pp. 13; 138). Cosa siano codesti «solari» e «lunari» non è detto. Interpretiamo che i primi siano la *revolutio nativitatis*, che si fonda sul ritorno del Sole al suo luogo originario; mentre i secondi dovrebbero intendersi come il ritorno della Luna al proprio luogo. Ma se dei primi abbiamo

testimonianza a far tempo dal I secolo della nostra era, nel *Carmen astrologicum* di Doroteo, i secondi appaiono non prima del XVII secolo, in particolare nell'*Astrologia gallica* di Morin de Villefranche. Perché non spiegare, perché tutto insieme confondere? L'autore manifesta una non conoscenza dei principi e delle tecniche dell'astrologia antica e sempre si riferisce a un modo di procedere che è proprio degli astrologi contemporanei: in quale *thema* greco, arabo, bizantino o medievale gli aspetti tra i pianeti sono evidenziati da linee di collegamento di diverso colore? È vero che l'autore tende a sorvolare sulle tecniche, ma ogni qual volta si trova a darne conto, accomuna sistematicamente tra loro le antiche con le moderne. Fra queste ultime, prevalgono i transiti: così veniamo a sapere che il suicidio di Nerone era significato da un transito di Saturno ed anche gli astrologi del tempo «lo saranno venuti a sapere con silenzioso compiacimento» (p. 79). Infine, i cinque gradi che sorgono prima del grado che si leva all'orizzonte, di cui parla Tolemeo nel capitolo sulla durata della vita, e che al-Bîrûnî chiama *darajât al-mayyâth*, gradi morti, sono assimilati al metodo (?) statistico di Gauquelin del XX secolo.

Non possiamo convenire con l'autore quando dichiara che l'astrologia di Petosiride è «fortemente orientata in senso mitologico e poco sapeva delle basi matematiche». L'autore probabilmente non solo non conosce i testi, ma trascura anche gli studi: sarebbe qui stato sufficiente ricorrere alle analisi di David Pingree. Quanto alle matematiche, occorre coltivarle meglio. A p. 74, l'autore afferma che «il legame mitologico tra Saturno e il segno della Vergine ha anche un fondamento astronomico, giacché il 21 dicembre, giorno del solstizio d'inverno, quando a mezzanotte il Sole entra nel segno del Capricorno (il cui reggente è Saturno) il segno della Vergine appare all'orizzonte orientale». In questa frase vi sono molti errori e imprecisioni; sorprende inoltre la non conoscenza di fatti astronomici elementari. Se il solstizio d'inverno cade oggi il 21 dicembre, al tempo di Virgilio cadeva il 23 dicembre; inoltre, perché la mezzanotte? e pure accettando questa ora, il segno che si leva alla latitudine di Roma non è la Vergine, ma la Bilancia. Sorprende poi l'assoluta assenza di riferimento ai *klêroi*, le sorti, che vengono confuse con le *monomoirai* (p. 139). L'ignoranza delle tecniche impedisce poi di spiegare alcuni concetti che sono ad esse inerenti, come è della domificazione placidiana (p. 214), che non è la medesima di Cardano e di Magini, così come quella ascritta a Retorio non è identica a quella attribuita a Porfirio (p. 142). Il libro si chiude con un glossario con lemmi assai limitati e sovente spiegati in modo inadeguato od oscuro. Si noti soltanto che *aphairêtēs* non è «il pianeta che causa la morte», ma il pianeta che ha modo retrogrado od, occasionalmente, il pianeta che, avendo rapporto con l'*alcocoden*, sottrae, *aphairei*, anni di vita. In ultimo, vi sono errori importanti nella traduzione e nell'edizione del testo. Segnalo i più evidenti. A p. 41, si dice che Tolemeo visse nel II sec. a.C., a p. 42 si parla di un periodo sinodico di Venere di 99 mesi, in luogo di 19; a p. 45 nella citazione di F. Rochberg si deve correggere III millennio con III secolo; a p. 142, ove si parla di declinazione in quanto distanza angolare dall'equatore celeste, si dovrebbe dire: latitudine, in quanto distanza angolare dal polo celeste. Infine, le traslitterazioni dall'arabo sono talvolta fantasiose e sempre imprecise.

ABBREVIAZIONI E SIGLE

GIORDANO BRUNO

<i>Animadversiones</i>	<i>Animadversiones circa lampadem Lullianam</i>
<i>Ars deform.</i>	<i>Ars deformationum</i>
<i>Ars mem.</i>	<i>Ars memoriae</i>
<i>Ars rem.</i>	<i>Ars reminiscendi</i>
<i>Articuli adv. math.</i>	<i>Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos</i>
<i>Articuli adv. Perip.</i>	<i>Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i>
<i>Artificium peror.</i>	<i>Artificium perorandi</i>
<i>Asino cill.</i>	<i>Asino cillenico</i>
<i>Cabala</i>	<i>Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cillenico</i>
<i>Camoer. acrot.</i>	<i>Camoeracensis acrotismus</i>
<i>Candelaio</i>	<i>Candelaio</i>
<i>Cantus</i>	<i>Cantus Circaeus</i>
<i>Causa</i>	<i>De la causa, principio et uno</i>
<i>Cena</i>	<i>La cena de le Ceneri</i>
<i>De comp. architect.</i>	<i>De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i>
<i>De imag. comp.</i>	<i>De imaginum, signorum et idearum compositione</i>
<i>De immenso</i>	<i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>
<i>De lamp. combin.</i>	<i>De lampade combinatoria Lulliana</i>
<i>De magia</i>	<i>De magia</i>
<i>De magia math.</i>	<i>De magia mathematica</i>
<i>De minimo</i>	<i>De triplici minimo et mensura</i>
<i>De monade</i>	<i>De monade, numero et figura</i>
<i>De Mord. circ.</i>	<i>De Mordentii circino</i>
<i>De progressu</i>	<i>De progressu et lampade venatoria logicorum</i>
<i>De rerum princ.</i>	<i>De rerum principiis, elementis et causis</i>
<i>De somn. int.</i>	<i>De somni interpretatione</i>
<i>De spec. scrutin.</i>	<i>De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii</i>
<i>De umbris</i>	<i>De umbris idearum</i>
<i>De vinculis</i>	<i>De vinculis in genere</i>
<i>Explicatio</i>	<i>Explicatio triginta sigillorum</i>
<i>Figuratio</i>	<i>Figuratio Aristotelici Physici auditus</i>
<i>Furori</i>	<i>De gli eroici furori</i>
<i>Idiota triumph.</i>	<i>Idiota triumphans</i>
<i>Infinito</i>	<i>De l'infinito, universo e mondi</i>
<i>Lampas trig. stat.</i>	<i>Lampas triginta statuarum</i>
<i>Libri Phys. expl.</i>	<i>Libri Physicorum Aristotelis explanati</i>
<i>Med. Lull.</i>	<i>Medicina Lulliana</i>
<i>Mordentius</i>	<i>Mordentius</i>

<i>Orat. cons.</i>	<i>Oratio consolatoria</i>
<i>Orat. valed.</i>	<i>Oratio valedictoria</i>
<i>Praelect. geom.</i>	<i>Praelectiones geometricae</i>
<i>Sig. sigill.</i>	<i>Sigillus sigillorum</i>
<i>Spaccio</i>	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i>
<i>Summa term. met.</i>	<i>Summa terminorum metaphysicorum</i>
<i>Thes. de magia</i>	<i>Theses de magia</i>
 BDD	<i>Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti: Idiota triumphans - De somnii interpretatione - Mordentius - De Mordentii circino</i> , a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1957.
BDFI	<i>Dialoghi filosofici italiani</i> , a cura di M. Ciliberto, Milano, 2000.
BDI	<i>Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e Dialoghi morali</i> , nuovamente ristampati con note da G. Gentile, 3 ^a ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze, 1958; 2 ^a rist. 1985.
BOEUC	<i>Oeuvres complètes de Giordano Bruno</i> , collection dirigée par Y. Hersant, N. Ordine. <i>Oeuvres italiennes</i> , édition critique établie par G. Aquilecchia, Paris: i. <i>Chandelier</i> , introd. philol. de G. Aquilecchia, préf. et notes de G. Bärberi Squarotti, trad. de Y. Hersant, 1993; ii. <i>Le souper des Cendres</i> , préf. de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, trad. de Y. Hersant, 1994; iii. <i>De la cause, du principe et de l'un</i> , introd. de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, trad. de L. Hersant, 1996; iv. <i>De l'infini, de l'univers et des mondes</i> , introd. de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, trad. de J.-P. Cavaillé, 1995; v. <i>Expulsion de la bête triomphante</i> , introd. de N. Ordine, notes de M. P. Ellero, trad. de J. Balsamo, 1999, 2 voll.; vi. <i>Cabale du cheval pégaséen</i> , préf. et notes de N. Badaloni, trad. de T. Daugron, 1994; vii. <i>Des fureurs héroïques</i> , introd. et notes de M. A. Granada, trad. de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, 1999. <i>Oeuvres complètes</i> , III. <i>Documents</i> , i. <i>Le procès</i> , intr. et texte de L. Firpo, trad. et notes de A.-Ph. Segonds, 2000.
BOI	<i>Opere italiane</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Firenze, 1999, 4 voll.
BOL	<i>Opera latine conscripta</i> , publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [V. Imbriani, C. M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli], Neapoli [Florentiae], 1879-1891, 3 voll. in 8 parti: i,i (Neapoli, 1879), i,ii (Neapoli, 1884), i,iii (Florentiae, 1889), i,iv (Florentiae, 1889); ii,i (Neapoli, 1886), ii,ii (Florentiae, 1890), ii,iii (Florentiae, 1889); iii (Florentiae, 1891).
BOM	<i>Opere magiche</i> , edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, 2000.
BOMNE	<i>Opere mnemotecniche</i> , t. i, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, 2004.

BPA	<i>Praelectiones geometricae - Ars deformationum</i> , testi inediti a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1964.
BSP	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i> , a cura di E. Canone, 2 ^a ed., Milano, 2001.
BUI	<i>De umbris idearum</i> , a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Firenze, 1991.
MMI	<i>Poemi filosofici latini: De triplici minimo et mensura - De monade, numero et figura - De innumerabilibus, immenso et infi- gurabili</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia, 2000.
OIB	<i>Opere italiane di Giordano Bruno</i> , testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, Torino, 2002, 2 voll.

<i>Documenti</i>	<i>Documenti della vita di Giordano Bruno</i> , a cura di V. Spampanova, Firenze, 1933.
<i>FIRPO, Processo</i>	L. FIRPO, <i>Il processo di Giordano Bruno</i> , a cura di D. Quagliioni, Roma, 1993.
<i>SALVESTRINI, Bibliografia</i>	V. SALVESTRINI, <i>Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)</i> , 2 ^a ed. postuma a cura di L. Firpo, Firenze, 1958.
<i>SPAMPANATO, Vita</i>	V. SPAMPANATO, <i>Vita di Giordano Bruno</i> , con documenti editi e inediti, Messina, 1921, 2 voll.

★

TOMMASO CAMPANELLA

<i>Afor. pol.</i>	<i>Aforismi politici</i> , a cura di L. Firpo, Torino, 1941, pp. 89-142.
<i>Antiveneti</i>	<i>Antiveneti</i> , a cura di L. Firpo, Firenze, 1944.
<i>Apologia</i>	<i>Apologia pro Galileo</i> , Francofurti, 1622, in <i>Opera latina</i> , I, pp. 475-532.
<i>Apologia 2001</i>	<i>Apologia pro Galileo / Apologie de Galilée</i> , texte, trad. et notes par M.-P. Lerner, Paris, 2001.
<i>Art. proph.</i>	<i>Articuli prophetales</i> , a cura di G. Ernst, Firenze, 1977.
<i>Astrol.</i>	<i>Astrologicorum libri vii</i> , Francofurti, 1630, in <i>Opera latina</i> , II, pp. 1081-1346.
<i>Ateismo</i>	<i>L'ateismo trionfato</i> , a cura di G. Ernst, Pisa, 2004, 2 voll. (vol. I: edizione critica del testo; vol. II: ripr. anast. del ms. autografo).
<i>Ath. triumph.</i>	<i>Atheismus triumphatus</i> , in <i>Atheismus triumphatus... De gentilismo non retinendo...</i> , Parisiis, 1636, pp. 1-252.
<i>Città del Sole</i>	<i>La Città del Sole</i> , a cura di L. Firpo, nuova ed. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma-Bari, 1997.
<i>Discorsi ai principi</i>	<i>Discorsi ai principi d'Italia e altri scritti filo-ispanici</i> , a cura di L. Firpo, Torino, 1945, pp. 91-164.

- Epilogo* *Epilogo Magno*, a cura di C. Ottaviano, Roma, 1939.
- Gent.* *De gentilismo non retinendo*, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, 1636, pp. 1-63.
- Lettere* *Lettere*, a cura di V. Spampatano, Bari, 1927.
- Lettere 2* *Lettere 1595-1638*, a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, 2000.
- Medic.* *Medicinalium libri vii*, Lugduni, 1635.
- Metaphysica* *Metaphysica*, Parisiis, 1638; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1961.
- Mon. Francia* *Monarchia di Francia*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di N. Fabry, Paris, 1997, pp. 373-597.
- Mon. Messia* *Monarchia del Messia*, a cura di V. Frajese, Roma, 1995.
- Mon. Messiae* *Monarchia Messiae*, Aesii 1633; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1960.
- Mon. Messiae 2002* *Monarchie du Messie*, texte original introduit, édité et annoté par P. Ponzio, révision du texte latin par G. Ernst, trad. française par V. Bourdette, rév. par S. Waldbaum, Paris, 2002.
- Mon. Spagna* *Monarchia di Spagna*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di S. Waldbaum, Paris, 1997, pp. 1-371.
- Op. lat.* *Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630*, rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1975, 2 voll.
- Op. lett.* *Opere letterarie*, a cura di L. Bolzoni, Torino, 1977.
- Opusc. astrol.* *Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale. Apologetico. Disputa sulle Bolle*, introduzione, traduzione e note di G. Ernst, Milano, 2003.
- Opuscoli* *Opuscoli inediti*, a cura di L. Firpo, Firenze, 1951.
- Phil. rat.* *Philosophia rationalis*, Parisiis, 1638.
- Phil. realis* *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis, 1637.
- Phil. sens.* *Philosophia sensibus demonstrata*, a cura di L. De Franco, Napoli, 1992.
- Poesie* *Poesie*, a cura di F. Giancotti, Torino, 1998.
- Praedest.* *De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento Thomisticus*, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, 1636, pp. 64-326.
- Prodromus* *Prodromus philosophiae instauranda*, Francofurti, 1617, in *Opera latina*, I, pp. 28-86.
- Quaestiones* *Quaestiones physiologiae, morales, politicae, oeconomicae in Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis 1637.
- Reminiscentur* *Quod reminiscetur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*, a cura di R. Amerio, Padova, 1939 (ll. I-II); Firenze, 1955 (l. III, con il titolo *Per la conversione degli Ebrei*); Firenze, 1960 (l. IV, con il titolo *Legazioni ai Maomettani*).

- Scritti lett.* *Tutte le opere di Tommaso Campanella, I: Scritti letterari*, a cura di L. Firpo, Milano, 1954.
- Senso delle cose* *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Bari, 1925.
- Sens. rer. 1620* *De sensu rerum et magia*, Francofurti, 1620 (in *Opera latina*, I, pp. 87-473).
- Sens. rer. 1637* *De sensu rerum et magia*, Parisiis, 1637.
- Syntagma* *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di V. Spampinato, Milano, 1927.
- Theologia* *Theologia*, a cura di R. Amerio, Firenze; poi: Roma, 1949-
- Tommaso Campanella* *Tommaso Campanella, testi a cura di G. Ernst, introduzione di N. Badaloni*, Roma, 1999.
- AMABILE, Castelli** L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma e in Parigi*, Napoli, 1887, 2 voll.
- AMABILE, Congiura** L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli, 1882, 3 voll.
- FIRPO, Bibliografia** L. FIRPO, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino, 1940.
- FIRPO, Processi** L. FIRPO, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Roma, 1998.
- FIRPO, Ricerche** L. FIRPO, *Ricerche campanelliane*, Firenze, 1947.

INDICE DEI MANOSCRITTI (2006)

ASSISI

Biblioteca Comunale
Ms. Fondo Antico 186, **2** 421

BOLOGNA

Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio
Ms. (B3769-3774), **1** 114
Ms. 1869, **1** 117
Ms. (16.B.II.12), **1** 116
Ms. 1870, **1** 126

Biblioteca Universitaria di Bologna
Ms. 770, **1** 116
Ms. 4207, **1** 118

HANNOVER

Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv
Ms. Bibliotheksakten A 8, **2**, 570-579; 581-582

ROMA

Biblioteca Apostolica Vaticana
Ms. Barb. Lat. 2808, **1**, 196, 197
Ms. Chigi F. VII.162, **1**, 167
Ms. Urb. Lat. 1063, **1**, 193

Biblioteca Casanatense
Ms. 4468, **1**, 196, 197

INDICE DELL'ANNATA XII (2006)

STUDI

RICARDO DE MAMBRO SANTOS, <i>Leonardo sine macula. Contributo per un'analisi storica della Vergine delle Rocce</i>	2, 471
VALERIO DE NERO, <i>Problemi aperti sul De institutione foeminae Christianae di Juan Luis Vives</i>	1, 11
GERMANA ERNST, <i>Cardano e le streghe</i>	2, 395
BARBARA FAES, <i>Per una storia della dottrina del raptus in Tommaso d'Aquino</i>	2, 411
JEAN-LOUIS FOURNEL, <i>L'impossible thalassocratie: la mer dans la pensée politique de Tommaso Campanella</i>	2, 431
GUIDO GIGLIONI, <i>Girolamo Cardano on the Passions and their Treatment</i>	1, 25
STEFANIA PASTORE, <i>La resistenza di Doña María Pacheco a Toledo. Riflessi letterari e costruzione storica</i>	1, 41
HIRO HIRAI, <i>Âme de la terre, génération spontanée et origine de la vie: Fortunio Liceti critique de Marsile Ficin</i>	2, 451
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, <i>L'innocenza di Eva. Retorica e teologia nel De nobilitate foeminei sexus di Agrippa</i>	1, 59
SANDRA PLASTINA, <i>Politica amorosa e 'governo delle donne' nella Rafaella di Alessandro Piccolomini</i>	1, 81
FRANCESCA PUCCINI, «Sic non succifluis occurro poeta labellis». Goethe lettore di Bruno (1770-1829)	2, 497
LYNN LARA WESTWATER, «Le false obiezioni de' nostri calunniatori»: <i>Lucrezia Marinella responds to the Misogynist Tradition</i>	1, 95

DOCUMENTI

GIANLUIGI BETTI, <i>Il processo per magia di un «bellissimo ingegno» nella Bologna del Seicento</i>	1, 113
CARLO LONGO, «Thomas ille tertius». <i>I Domenicani di Placanica e Campanella</i>	1, 137

HIC LABOR

Ricordo di Nicola Badaloni	1, 147
----------------------------	--------

VOCI ENCICLOPEDICHE

TULLIO GREGORY, <i>Anima del mondo</i>	2, 525
--	--------

NOTE

- LEO CATANA, *The Exposition of Bruno in Brucker's Historia critica philosophiae* 2, 537
- OLIVIA CATANORCHI, *Appunti sulla misoginia albertiana* 1, 157
- RICCARDO CHIARADONNA, *Marsilio Ficino traduttore delle Enneadi: due esempi* 2, 547
- MARIA CONFORTI, *The Silence of the Patient: Maddalena Simonetti's Pregnancy (Rome, 1664)* 1, 167
- GINEVRA DE MAJO, *Eugenio Garin e André Chastel: umanesimi a confronto* 2, 553
- RAFFAELE DI STASIO, *L'illusione della teologia umanistica: Lorenzo Valala tra filologia ed esegezi biblica* 2, 563
- GERMANA ERNST, *Postilla sull'abiura di Campanellae sul rogo dell'inglese* 1, 195
- FRANCESCO LA NAVE, *The central Role of suffering in Anne Conway's Philosophy* 11, 77
- VINCENZO LAVENIA, *Machiavelli e una biblioteca non troppo 'selecta'. Una svista di Antonio Possevino* 1, 183
- MARGHERITA PALUMBO, *Il 'lodevole artificio'. Trattati mnemotecnici nella biblioteca privata leibniziana* 2, 569
- PIETRO SECCHI, *Bovelles lettore di Cusano: umanesimo e apofatismo* 2, 583
- LEEN SPRUIT, *A proposito dell'abiura di Campanella del 1595* 1, 191
- PATRIZIA TALAMO, *Passioni e malattie nella Nueva filosofia di Oliva Sabuco de Nantes* 1, 201

RECENSIONI

- ARMAND-JEAN DU PLESSIS, CARDINAL DUC DE RICHELIEU, *Traité qui contient la méthode la plus facile et la plus assuré pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Eglise*, éd. S.-M. Morgain, F. Hildesheimer (S. Taussig) 1, 219
- Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, ed. Richard M. Golden (V. Lavenia) 1, 231
- GALILEO GALILEI, *Il Saggiatore*, edizione critica e commento a cura di Ottavio Besomi e Mario Helbing (L. GUERRINI) 1, 210
- Kristeller Reconsidered. Essay on his Life and Scholarship*, edited by John Monfasani (Miguel A. Granada) 2, 591
- Il Rinascimento italiano e l'Europa*, coordinatori Giovanni Luigi Fontana e Luca Molà, vol. I, *Storia e storiografia*, a cura di Marcello Fantoni (S. Ricci) 1, 222
- La storia di un 'poligono reietto': l'ettagono. A proposito di un recente contributo di Mario Helbing* (M. CAMEROTA) 1, 207

INDICE DELL'ANNATA XII (2006)

671

GIOVANNI PAPULI, <i>Studi vaniniani</i> (F. P. Raimondi)	1, 232
FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, <i>Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento. Con un'appendice documentaria</i> (J.-P. CAVAILLÉ)	1, 214
 GIOSTRA	
	1, 237
	2, 595
 SCHEDE	
(testi e traduzioni di Bruno e Campanella)	2, 619

NOTIZIE

FRANCESCO BORGHESI, <i>Pichiana</i>	1, 261
-------------------------------------	--------

CRONACHE

<i>I Domenicani e l'Inquisizione Romana. Roma, 15-18 febbraio 2006</i> (C. Donadelli)	1, 269
<i>Il convegno di studi Guido Bonatti. Astrologia, scienza e letteratura (Forlì, 18 novembre 2005)</i> (E. Valmori)	1, 267
<i>Il convegno internazionale di Milano su Obbedienza religiosa e resistenza politica</i> (Andrea Suggi)	2, 621
<i>Un convegno campanelliano alla Fondazione Caetani</i> (Francesco La Nave)	2, 623

MATERIALI

FRANCESCO LA NAVE, <i>Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano. Con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663</i>	1, 275
--	--------

SPHAERA

GIUSEPPE BEZZA, Astra non esse signa rerum, quarum non sunt causae: la causalità astrologica in Placido Titi	2, 633
MARGHERITA PALUMBO, Un calendario astrologico annotato da Leibniz	2, 653
ORNELLA POMPEO FARACOVI, Non solo magia	2, 629
ANDREA RABASSINI, Magia «bona, innocens et naturalis». Temi magici nel Lessico di Gerolamo Vitali	2, 647
GIROLAMO CARDANO, Come si interpretano gli oroscopi, introduzione e note di O. Pompeo Faracovi, traduzione di T. Delia e O. Pompeo Faracovi (H. Darrel Rutkin)	2, 657
KOCKU VON STUCKRAD, <i>Storia dell'astrologia. Dalle origini ai nostri giorni</i> , trad. di Elena Sciarra (Giuseppe Bezza)	2, 658

ABBREVIAZIONI E SIGLE	2, 661
INDICE DEI MANOSCRITTI (2006)	2, 667
INDICE DELL'ANNATA XII (2006)	2, 669

Questo fascicolo è stato chiuso il 18 ottobre 2006.

NORME REDAZIONALI DELLA CASA EDITRICE*

CITAZIONI BIBLIOGRAFICHE

UNA corretta citazione bibliografica di opere monografiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo / maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'opera ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo / maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- Titolo dell'opera, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale Sottotitolo, in corsivo alto/basso, separato da un punto. Se il titolo è unico, è seguito dalla virgola; se è quello principale di un'opera in più tomi, è seguito dalla virgola, da eventuali indicazioni relative al numero di tomi, in cifre romane tonde, omettendo 'vol.', seguite dalla virgola e dal titolo del tomo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale Sottotitolo, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- luogo di edizione, in tondo alto/basso;
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;
- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di opere monografiche:

SERGIO PETRELLI, *La stampa in Occidente. Analisi critica*, iv, Berlino-New York, de Gruyter, 2000^s, pp. 23-28.

ANNA DOLFI, GIACOMO DI STEFANO, *Arturo Onofri e la «Rivista degli studi orientali»*, Firenze, La Nuova Italia, 1976 («Nuovi saggi», 36).

FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchesino pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, 1987, pp. vii-14 e 155-168.

Storia di Venezia, v, *Il Rinascimento. Società ed economia*, a cura di Alberto Tenenti, Umberto Tucci, Renato Massa, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1996.

UMBERTO F. GIANNONE et alii, *La virtù nel Decamerone e nelle opere del Boccaccio*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1974, pp. xi-xiv e 23-68.

*

Una corretta citazione bibliografica di articoli èediti in opere generali o seriali (ad es.

* FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004, § 1. 17 (Euro 34.00, ordini a: iepi@iepi.it). Le Norme sono consultabili e scaricabili alle pagine 'Pubblicare con noi' e 'Publish with us' del sito Internet www.libraweb.net.

enciclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';

- Titolo dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale Sottotitolo, in corsivo alto/basso, separato da un punto;

- Titolo ed eventuale Sottotitolo di Atti o di un lavoro a più firme, preceduto dall'eventuale Autore: si antepone la preposizione 'in', in tondo minuscolo, e l'eventuale Autore va in maiuscolo/maiuscoletto (sostituito da IDEM o EADEM, in forma non abbreviata, se è il medesimo dell'articolo), il Titolo va in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale Sottotitolo, in corsivo alto/basso, separato da un punto;

- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;

- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';

- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;

- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso;

- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;

- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;

- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;

- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli editi in opere generali o seriali (ad es. encyclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti:

SERGIO PETRELLI, *La stampa a Roma e a Pisa. Editoria e tipografia*, in *La stampa in Italia. Cinque secoli di cultura*, ii, Leida, Brill, 2002^a, pp. 5-208.

PAUL LARIVAILLE, *L'Ariosto da Cassaria a Lena. Per un'analisi narratologica della trama comica*, in IDEM, *La semiotica e il doppio teatrale*, iii, a cura di Giulio Ferroni, Torino, UTET, 1981, pp. 117-136.

GIORGIO MARINI, SIMONE CAI, *Ermeneutica e linguistica*, in *Atti della Società Italiana di Glottologia*, a cura di Alberto De Juliis, Pisa, Giardini, 1981 («Biblioteca della Società Italiana di Glottologia», 27), pp. 117-136.

*

Una corretta citazione bibliografica di articoli editi in pubblicazioni periodiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';

- Titolo dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale Sottotitolo, in corsivo alto/basso, separato da un punto;

- «Titolo rivista», in tondo alto/basso (o «Sigla rivista», in tondo alto/basso o in maiuscoletto spaziato, secondo la specifica abbreviazione), preceduto e seguito da virgolette ‘a caporale’, non preceduto da ‘in’ in tondo minuscolo;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da ‘a cura di’, in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione ‘a cura di’, in tondo minuscolo, l’uno dopo l’altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione ‘e’;
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- eventuale numero di serie, in cifra romana tonda, con l’abbreviazione ‘s.’, in tondo minuscolo;
- eventuale numero di annata e/o di volume, in cifre romane tonde, e, solo se presenti entrambi, preceduti da ‘a.’ e/o da ‘vol.’, in tondo minuscolo, separati dalla virgola;
- eventuale numero di fascicolo, in cifre arabe tonde;
- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso (opzionale);
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso (opzionale);
- anno di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con ‘p.’ o ‘pp.’, in tondo minuscolo; eventuale interpunzione ‘:’, seguita da uno spazio mobile, per specificare la pagina che interessa.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli editi in pubblicazioni periodiche:

BRUNO PORCELLI, *Psicologia, abito, nome di due adolescenti pirandelliane*, «RLD», xxxi, 2, Pisa, 2002, pp. 53-64: 55.

GIOVANNI DE MARCO, *I ‘sogni sepolti’: Antonia Pozzi*, «Esperienze letterarie», a. xiv, vol. xii, 4, 1989, pp. 23-24.

RITA GIANFELICE, VALENTINA PAGNAN, SERGIO PETRELLI, *La stampa in Europa. Studi e riflessioni, «Bibliografia»*, s. II, a. III, vol. II, 3, 2001, pp. v-xii e 43-46.

Fonti (Le) metriche della tradizione nella poesia di Giovanni Giudici. Una nota critica, a cura di Roberto Zucco, «StNov», XXIV, 2, Pisa, Giardini, 1993, pp. VII-VIII e 171-208.

*

Nel caso di bibliografie realizzate nello ‘stile anglosassone’, identiche per volumi e periodici, al cognome dell’autore, in maiuscolo / maiuscoletto, segue la virgola, il nome e l’anno di pubblicazione fra parentesi tonde seguito da virgola, a cui deve seguire direttamente la rimanente specifica bibliografica come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate, omettendo l’anno già indicato; oppure, al cognome e nome dell’autore, separati dalla virgola, e all’anno, fra parentesi tonde, tutto in tondo alto/basso, segue ‘=’ e l’intera citazione bibliografica, come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate. Nell’opera si utilizzerà, a mo’ di richiamo di nota, la citazione del cognome dell’autore seguito dall’anno di pubblicazione, ponendo fra parentesi tonde il solo anno o l’intera citazione (con la virgola fra autore e anno), a seconda della posizione – ad es.: De Pisis (1987); (De Pisis, 1987) –.

È da evitare l’uso di comporre in tondo alto/basso, anche fra apici singoli, il titolo e in corsivo il nome o le sigle delle riviste.

Esempi di citazioni bibliografiche per lo ‘stile anglosassone’:

DE PISIS, FILIPPO (1987), *Le memorie del marchesino pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, pp. 123-146 e 155.

De Pisis, Filippo (1987) = FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchesino pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, 1987.

*

Nelle citazioni bibliografiche poste in nota a pie’ di pagina, è preferibile anteporre il nome al cognome, eccetto in quelle realizzate nello ‘stile anglosassone’. Nelle altre

tipologie bibliografiche è invece preferibile anteporre il cognome al nome. Nelle citazioni bibliografiche relative ai curatori, prefatori, traduttori, ecc. è preferibile anteporre il nome al cognome.

L'abbreviazione 'Aa. Vv.' (cioè 'autori vari') deve essere assolutamente evitata, non avendo alcun valore bibliografico. Può essere correttamente sostituita citando il primo nome degli autori seguito da 'et alii' o con l'indicazione, in successione, degli autori, separati tra loro da una virgola, qualora essi siano tre o quattro.

Per completezza bibliografica è preferibile indicare, accanto al cognome, il nome per esteso degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. anche negli indici, nei sommari, nei titoli correnti, nelle bibliografie, ecc.

I nomi dei curatori, prefatori, traduttori, ecc. vanno in tondo alto/basso, per distinguergli da quelli degli autori, in maiuscolo/maiuscoletto.

L'espressione 'a cura di' si scrive per esteso.

Qualora sia necessario indicare, in forma abbreviata, un doppio nome, si deve lasciare uno spazio fisso fine pari a ½ pt (o, in subordine, uno spazio mobile) anche tra le lettere maiuscole puntate del nome (ad es.: P. G. GRECO; G. B. Shaw).

Nel caso che i nomi degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. siano più di uno, essi si separano con una virgola (ad es.: FRANCESCO De ROSA, GIORGIO SIMONETTI; Francesco De Rosa, Giorgio Simonetti) e non con il lineato breve unito, anche per evitare confusioni con i cognomi doppi, omettendo la congiunzione 'e'.

Il lineato breve unito deve essere usato per i luoghi di edizione (ad es.: Pisa-Roma), le case editrici (ad es.: Fabbri-Mondadori), gli anni (ad es.: 1966-1972), i nomi e i cognomi doppi (ad es.: ANNE-CHRISTINE FAITROP-PORTA; Hans-Christian Weiss-Trotta).

Nelle bibliografie elencate alfabeticamente sulla base del cognome dell'autore, si deve far seguire al cognome il nome, omettendo la virgola fra le due parole; se gli autori sono più di uno, essi vanno separati da una virgola, omettendo la congiunzione 'e'.

Nelle bibliografie, l'articolo, fra parentesi tonde, può essere posposto alla prima parola del titolo – ad es.: *Alpi (Le) di Buzzati*.

Nei brani in corsivo va posto in tondo ciò che usualmente va in corsivo; ad esempio i titoli delle opere. Vedi *supra*.

Gli acronimi vanno composti integralmente in maiuscoletto spaziato. Ad es.: AGIP, CLUEB, CNR, ISBN, ISSN, RAI, USA, UTET, ecc.

I numeri delle pagine e degli anni vanno indicati per esteso (ad es.: pp. 112-146 e non 112-46; 113-118 e non 113-8; 1953-1964 e non 1953-964 o 1953-64 o 1953-4).

Nelle abbreviazioni in cifre arabe degli anni, deve essere usato l'apostrofo (ad es.: anni '30). I nomi dei secoli successivi al mille vanno per esteso e con iniziale maiuscola (ad es.: Settecento); con iniziale minuscola vanno invece quelli prima del mille (ad es.: settecento). I nomi dei decenni vanno per esteso e con iniziale minuscola (ad es.: anni venti dell'Ottocento).

L'ultima pagina di un volume è pari e così va citata. In un articolo la pagina finale dispari esiste, e così va citata solo qualora la successiva pari sia di un altro contesto; altrimenti va citata, quale ultima pagina, quella pari, anche se bianca.

Le cifre della numerazione romana vanno rispettivamente in maiuscoletto se la numerazione araba è in numeri maiuscolati, in maiuscolo se la numerazione araba è in numeri maiuscoli (ad es.: xxiv, 1987; XXIV, 1987). Vedi *supra*.

L'indispensabile indicazione bibliografica del nome della casa editrice va in forma abbreviata ('Einaudi' e non 'Giulio Einaudi Editore'), citando altre parti (nome dell'editore, ecc.) qualora per chiarezza ciò sia necessario (ad es.: 'Arnoldo Mondadori', 'Bruno Mondadori', 'Salerno Editrice').

OPERA CITATA

Nel ripetere la medesima citazione bibliografica successiva alla prima in assoluto, si indicano qui le norme da seguire, per le opere in lingua italiana:

- può essere usata l'abbreviazione '*op. cit.*' ('*art. cit.*' per gli articoli; in corsivo poiché sostituiscono anche il titolo) dopo il nome, con l'omissione del titolo e della parte successiva ad esso:

GIORGIO MASSA, *op. cit.*, p. 162.

ove la prima citazione era:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa. Saggi di economia politica*, Milano, Feltrinelli, 1976.

- onde evitare confusioni qualora si citino opere differenti dello stesso autore, si cita l'autore, il titolo (o la parte principale di esso) seguito da ', *cit.*', in tondo minuscolo, e si omette la parte successiva al titolo:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa*, *cit.*, p. 162.

- se si cita un articolo inserito in un'opera a più firme già precedentemente citata, si scriva:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine*, *cit.*, p. 128.

ove la prima citazione era:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine. Scritti 1922-1925*, a cura di Anne-Christine Faitrop-Porta, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1996.

BRANI RIPORTATI

I brani riportati brevi vanno nel testo tra virgolette 'a caporale' e, se di poesia, con le strofe separate fra loro da una barra obliqua (ad es.: «Quest'ermo colle, / e questa siepe, che da tanta parte»). Se lunghi oltre le venticinque parole (o due-tre righe), vanno in corpo infratesto, senza virgolette; devono essere preceduti e seguiti da un'interlinea di mezza riga bianca e non devono essere rientrati rispetto alla giustezza del testo. Essi debbono essere riprodotti fedelmente rispetto all'originale, anche se difformi dalle nostre norme.

I brani riportati di testi poetici più lunghi e di formule vanno in corpo infratesto centrati sul rigo più lungo.

Nel caso in cui siano presenti, in successione, più brani tratti dalla medesima opera, è sufficiente indicare il relativo numero di pagina (tra parentesi tonda) alla fine di ogni singolo brano riportato, preceduto da 'p.', 'pp.', evitando l'uso di note.

ABBREVIAZIONI

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua italiana (facendo presente che, per alcune discipline, esistono liste specifiche):

a. = annata	art., artt. = articolo, -i
a.a. = anno accademico	<i>art. cit.</i> , <i>artt. citt.</i> = articolo citato, articoli citati (c.vi perché sostituiscono anche il titolo)
A., AA. = autore, -i (m.lo/m.tto)	
a.C. = avanti Cristo	autogr. = autografo, -i
ad es. = ad esempio	°C = grado Centigrado
<i>ad v.</i> = <i>ad vocem</i> (c.vo)	ca = circa (senza punto basso)
an. = anonimo	cap., capp. = capitolo, -i
anast. = anastatico	cfr. = confronta
app. = appendice	cit., citt. = citato, -i

cl. = classe	op., opp. = opera, -e
cm, m, km, gr, kg = centimetro, ecc. (senza punto basso)	op. cit., opp. citt. = opera citata, opere citate (c.vo perché sostituiscono anche il titolo)
cod., codd. = codice, -i	p., pp. = pagina, -e
col., coll. = colonna, -e	par., parr., §, §§ = paragrafo, -i
cpv. = capoverso	passim = passim (la citazione ricorre frequente nell'opera citata; c.vo)
c.vo = corsivo (tip.)	r = recto (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
d.C. = dopo Cristo	rist. = ristampa
ecc. = eccetera	s. = serie
ed., edd. = edizione, -i	s.a. = senza anno di stampa
es., ess. = esempio, -i	s.d. = senza data
et alii = et alii (per esteso; c.vo)	s.e. = senza indicazione di editore
F = grado Farenheit	s.l. = senza luogo
f., ff. = foglio, -i	s.l.m. = sul livello del mare
f.t. = fuori testo	s.n.t. = senza note tipografiche
facsimile = facsimile	s.t. = senza indicazione di tipografo
fasc. = fascicolo	sec., secc. = secolo, -i
FIG., FIGG. = figura, -e (m.lo/m.tto)	sez. = sezione
lett. = lettera, -e	sg., sgg. = seguente, -i
loc. cit. = località citata	suppl. = supplemento
m.lo = maiuscolo (tip.)	supra = sopra
m.lo/m.tto = maiuscolo/maiuscoletto (tip.)	t., tt. = tomo, -i
m.tto = maiuscoletto (tip.)	t.do = tondo (tip.)
misc. = miscellanea	TAB., TABB. = tabella, -e (m.lo/m.tto)
ms., mss. = manoscritto, -i	TAV., TAVV. = tavola, -e (m.lo/m.tto)
n.n. = non numerato	tip. = tipografico
n., nn. = numero, -i	tit., titt. = titolo, -i
N.d.A. = nota dell'autore	trad. = traduzione
N.d.C. = nota del curatore	v = verso (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
N.d.E. = nota dell'editore	v., vv. = verso, -i
N.d.R. = nota del redattore	vedi = vedi (per esteso)
N.d.T. = nota del traduttore	vol., voll. = volume, -i
nota = nota (per esteso)	
n.s. = nuova serie	
n.t. = nel testo	

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua inglese:

A., AA. = author, -s (m.lo/m.tto, <i>caps and small caps</i>)	f., ff. = following, -s
A.D. = anno Domini (m.tto, <i>small caps</i>)	lett. = letter
an. = anonymous	misc. = miscellaneous
anast. = anastatic	ms., mss. = manuscript, -s
app. = appendix	n.n. = not numbered
art., artt. = article, -s	n., nn./no., nos. = number, -s
autogr. = autograph	n.s. = new series
B.C. = before Christ (m.tto, <i>small caps</i>)	p., pp. = page, -s
cm, m, km, gr, kg = centimetre, ecc. (senza punto basso, <i>without full stop</i>)	Pl., Pls. = plate, -s (m.lo/m.tto, <i>caps and small caps</i>)
cod., codd. = codex, -es	r = recto (c.vo, <i>italic</i> ; senza punto basso, <i>without full stop</i>)
ed. = edition	s. = series
facsimile	suppl. = supplement

t., tt. = tome, -s	vs = <i>versus</i> (senza punto basso, <i>without full stop</i>)
tit. = title	vol., vols. = volume, -s
v = <i>verso</i> (c.vo, <i>italic</i> ; senza punto basso, <i>without full stop</i>)	

Le abbreviazioni Fig., Figg., Pl., Pls., Tab., Tabb., Tav. e Tavv. vanno in maiuscolo/maiuscoletto, nel testo come in didascalia.

PARAGRAFI

La gerarchia dei titoli dei vari livelli dei paragrafi (anche nel rispetto delle centratture, degli allineamenti e dei caratteri – maiuscolo/maiuscoletto spaziato, alto/basso corsivo e tondo –) è la seguente:

- 1. ISTITUTI EDITORIALI
 - 1. 1. *Istituti Editoriali*
 - 1. 1. 1. *Istituti Editoriali*
 - 1. 1. 1. 1. **ISTITUTI EDITORIALI**
 - 1. 1. 1. 1. 1. *Istituti Editoriali*
 - 1. 1. 1. 1. 1. 1. *Istituti Editoriali*

L'indicazione numerica, in cifre arabe o romane, nelle titolazioni dei vari livelli dei paragrafi, qui indicata per mera chiarezza, è opzionale.

VIRGOLETTE E APICI

L'uso delle virgolette e degli apici si diversifica principalmente tra:

- « », virgolette 'a caporale': per i brani riportati che non siano posti in corpo infratesto o per i discorsi diretti;
- " ", apici doppi: per i brani riportati all'interno delle « » (se occorre un 3° grado di virgolette, usare gli apici singoli '');
- ' ', apici singoli: per le parole e le frasi da evidenziare, le espressioni enfatiche, le parafrasi, le traduzioni di parole straniere, ecc.

NOTE

In una pubblicazione le note sono importantissime e manifestano la precisione dell'autore.

Il numero in esponente di richiamo di nota deve seguire, senza parentesi, un eventuale segno di interpunkzione e deve essere preceduto da uno spazio finissimo.

I numeri di richiamo della nota vanno sia nel testo che in nota in esponente.

Le note, numerate progressivamente per pagina (o eccezionalmente per articolo o capitolo o saggio), vanno poste a pie' di pagina e non alla fine dell'articolo o del capitolo o del saggio. Gli autori sono comunque pregati di consegnare i testi con le note numerate progressivamente per articolo o capitolo o saggio.

Analogamente alle poesie poste in infratesto, le note seguono la tradizionale impostazione della costruzione della pagina sull'asse centrale propria della 'tipografia classica' e di tutte le nostre pubblicazioni. Le note brevi (anche se più d'una, affiancate una all'altra a una distanza di tre righe tipografiche) vanno dunque posizionate centralmente o nello spazio bianco dell'ultima riga della nota precedente (lasciando

in questo caso almeno un quadratone bianco a fine giustezza). La prima nota di una pagina è distanziata dall'eventuale parte finale dell'ultima nota della pagina precedente da un'interlinea pari a tre punti tipografici (nelle composizioni su due colonne l'interlinea deve essere pari a una riga di nota). Le note a fine articolo, capitolo o saggio sono poste a una riga tipografica (o mezzo centimetro) dal termine del testo.

IVI E *IBIDEM* · IDEM E EADEM

Nei casi in cui si debba ripetere di seguito la citazione della medesima opera, variata in qualche suo elemento – ad esempio con l'aggiunta dei numeri di pagina –, si usa ‘ivi’ (in tondo alto/basso); si usa ‘*ibidem*’ (in corsivo alto/basso), in forma non abbreviata, quando la citazione è invece ripetuta in maniera identica subito dopo.

Esempi:

Lezioni su Dante, cit., pp. 295-302.

Ivi, pp. 320-326.

BENEDETTO VARCHI, *Di quei cinque capi*, cit., p. 307.

Ibidem. Le cinque categorie incluse nella lettera (1, 2, 4, 7 e 8) sono schematicamente descritte da Varchi.

Quando si cita una nuova opera di un autore già citato precedentemente, nelle bibliografie generali si può porre, in luogo del nome dell'autore, un lineato lungo; nelle bibliografie generali, nelle note a pie' di pagina e nella citazione di uno scritto compreso in una raccolta di saggi dello stesso autore (vedi *supra*) si può anche utilizzare, al posto del nome dell'autore, l'indicazione ‘IDE’ (maschile) o ‘EADEM’ (femminile), in maiuscolo/maiuscoletto e mai in forma abbreviata.

Esempi:

LUIGI PIRANDELLO, *Il fu Mattia Pascal*, Milano, Sonzogno, 1936.

—, *L'umorismo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1998.

LUIGI PIRANDELLO, *L'esclusa*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1996.

IDE, *L'umorismo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1999.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua in scena*, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 174.

—, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 93-98.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua italiana*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004.

EADEM, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 93-98.

PAROLE IN CARATTERE TONDO

Vanno in carattere tondo le parole straniere che sono entrate nel linguaggio corrente, come: boom, cabaret, chic, cineforum, computer, dance, film, flipper, gag, garage, horror, leader, monitor, pop, rock, routine, set, spray, star, stress, thè, tea, tic, vamp, week-end, ecc. Esse vanno poste nella forma singolare.

PAROLE IN CARATTERE CORSIVO

In genere vanno in carattere corsivo tutte le parole straniere. Vanno inoltre in carattere corsivo: *alter ego* (senza lineato breve unito), *aut-aut* (con lineato breve unito), *budget*,

équipe, media (mezzi di comunicazione), *passim, revival, sex-appeal, sit-com* (entrambe con lineato breve unito), *soft*.

ILLUSTRAZIONI

Le illustrazioni devono avere l'estensione **EPS** o **TIF**. Quelle in bianco e nero (**BITMAP**) devono avere una risoluzione di almeno *600 pixels*; quelle in scala di grigio e a colori (**CMYK** e non **RGB**) devono avere una risoluzione di almeno *300 pixels*.

VARIE

Il primo capoverso di ogni nuova parte, anche dopo un infratesto, deve iniziare senza il rientro, in genere pari a mm 3,5.

Nelle bibliografie generali, le righe di ogni citazione che girano al rigo successivo devono rientrare di uno spazio pari al capoverso.

Vanno evitate le composizioni in carattere neretto, sottolineato, in minuscolo spaziato e integralmente in maiuscolo.

All'interno del testo, un intervento esterno (ad esempio la traduzione) va posto tra parentesi quadre.

Le omissioni si segnalano con tre puntini tra parentesi quadre.

Nelle titolazioni, è nostra norma l'uso del punto centrale in luogo del lineato.

Per informazione, in tipografia è obbligatorio l'uso dei corretti *fonts* sia per il carattere corsivo che per il carattere maiuscoleto.

Esempi:

Laura (errato); *Laura* (corretto)

LAURA (errato); LAURA (corretto)

Analogamente è obbligatorio l'uso delle legature della 'f' sia in tondo che in corsivo (ad es.: 'ff', 'fi', 'ffi', 'fl', 'ffl'; 'ff', 'f', 'ff', 'f', 'ffl').

Uno spazio finissimo deve precedere tutte le interpunzioni, eccetto i punti bassi, le virgolette, le parentesi e gli apici. Le virgolette 'a caporale' devono essere, in apertura, seguite e, in chiusura, precedute da uno spazio finissimo.

I caratteri delle titolazioni (non dei testi) in maiuscolo, maiuscolo/maiuscoleto e maiuscoleto devono essere equilibratamente spaziati.

Le opere da noi edite sono composte nei caratteri *Dante Monotype* relativamente ai periodici pubblicati dagli 'Istituti editoriali e poligrafici internazionali', *Ehrhardt Monotype* relativamente alle collane pubblicate dagli 'Istituti editoriali e poligrafici internazionali', *Van Dijck Monotype* relativamente alle collane pubblicate dalla 'Giardini editori e stampatori in Pisa', *Fournier Monotype* relativamente alle collane pubblicate dalle 'Edizioni dell'Ateneo · Roma' e *Imprint Monotype* relativamente alle collane pubblicate dal 'Gruppo editoriale internazionale'.

Negli originali cartacei 'dattiloscritti', il corsivo va sottolineato una volta, il maiuscoleto due volte, il maiuscolo tre volte.

È una consuetudine, per i redattori interni della casa editrice, l'uso di penne con inchiostro verde per la correzione delle bozze cartacee, al fine di distinguere i propri interventi redazionali.

COMPOSTO, IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,
IMPRESO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE®, PISA · ROMA

*

Marzo 2007

(cz2/fg3)



Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia

Diretta da Francesco Russo

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli

e diretta da Marco Maria Olivetti

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA

An International Journal

Rivista diretta da Paolo Cristofolini

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento
Rivista quadrimestrale
dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

PHILOSOPHIA ANTIQVA

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

STUDI KANTIANI

Rivista fondata da Silvestro Marcucci
e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Rocca

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA
www.libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI

Collana diretta

da Eugenio Canone e Germana Ernst

- I. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel xix secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. XLV-338, 1998 [STUDI, 1].
- II. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. XVIII-232, 1999 [TESTI, 1].
- III. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Huomo*, in appendice *Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. XII-312, 1999 [TESTI, 2].
- IV. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice LUIGI FIRPO, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 1].
- V. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 2].
- VI. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- VII. *Letture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. X-322, 2002 [STUDI, 3].
- VIII. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. XII-256, 2003 [STUDI, 4].
- IX. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- X. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- XI. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588). Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. VIII-152, 2004 [STUDI, 6].
- XII. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 3].
- XIII. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].

[SEGUE]

[CONTINUA]

- xiv. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- xv. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. 1, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCICLOPEDIA E LESSICI, 1].
- xvi. *The Alchemy of Extremis. The Laboratory of the Eroici furori of Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, pp. 176 [STUDI, 8].
- xvii. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, in preparazione [TESTI, 4].
- xviii. FRANCESCO LA NAVE, *Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano*, con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663, pp. 100 [MATERIALI, 2].
- xix. GIORDANO BRUNO, *Centoventi articoli sulla Natura e sull'Universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di Eugenio Canone, in preparazione [TESTI, 5].



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI
PISA · ROMA

Tel. +39 050 542332 · Fax +39 050 574888 / Tel. +39 06 70493456 · Fax +39 06 70476605

E-mail: iepi@iepi.it

ANNA LAURA PULIAFITO BLEUEL

COMICA PAZZIA

VICISSITUDINE E DESTINI UMANI
NEL «CANDELAIO» DI GIORDANO BRUNO

Pubblicata a Parigi nel 1582, la commedia del *Candelaio* si situa alla convergenza fra la tradizione mnemotecnica, la tradizione neoplatonica e il peculiare progetto bruniano di riforma, etica, culturale, e religiosa. Uno degli scopi del volume è indagare quanto il *Candelaio* sia partecipe degli stessi mezzi espressivi, della stessa ispirazione e dello stesso strumentario concettuale che caratterizza da un lato la prima produzione latina e dall'altro la più nota stagione della produzione volgare di Bruno. Si profila in tal senso uno stretto legame con la riforma etica prospettata in particolare nello *Spaccio della bestia trionfante*: i raggiri e gli inganni cui



fanno da sfondo i vicoli napoletani vengono elevati a incisiva rappresentazione scenica della realtà umana, quadro di comica e grottesca pazzia che può e dovrà risolversi in un epocale capovolgimento dei costumi e dell'immagine fisica e metafisica del mondo. Facendo perno sul complesso intreccio tra azione scenica e testi introduttivi Bruno giunge a ridisegnare la sua realtà biografica nei termini di un sofferto ma ineluttabile percorso razionale: vicissitudine e tempo divengono in tal senso termini chiave per giustificare il principio di razionalità del mondo e per ritagliare al tempo stesso uno spazio all'agire umano.

*Based on thematic and textual investigation, this reading of *Candelaio* focuses on how characteristics of Bruno's comedy reflect both in his early latin works and his later vernacular dialogues, especially in *Spaccio della bestia trionfante*. Interweaving dramatic plot and introductory texts, Bruno paints his own biography in terms of a suffered but rationally conceived path: vicissitudes and time are key elements in justifying the rational setting of the world and bestowing meaning on human action.*

ANNA LAURA PULIAFITO BLEUEL si è laureata a Firenze in Storia della Filosofia del Rinascimento; ha poi conseguito un dottorato in Filologia italiana presso l'Università di Basilea (CH). È stata ricercatrice all'Istituto Universitario Europeo (EUI) di San Domenico di Fiesole e collaboratrice dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze. Attualmente è letrice di Filologia italiana all'Università di Basilea. Ha rivolto la sua ricerca in particolare alle discussioni cinquecentesche intorno al concetto di 'natura' e di 'scienza' e al dibattito sui modi della trasmissione e dell'insegnamento del saper. Si occupa inoltre della traduzione dal tedesco di testi critici. Ha pubblicato diversi contributi, tra cui alcuni studi su Francesco Patrizi da Cherso, su Bernardino Telesio, su Giordano Bruno, sull'Accademia Veneziana della Fama, sulla circolazione dei testi ermetici. Ha curato inoltre l'edizione di alcuni testi emendati della *Nova de Universis Philosophia* di Francesco Patrizi (Firenze, Olschki, 1993) e la ristampa anastatica dei suoi *Dialoghi della Retorica* (Lecce, Conte, 1994).

Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, vol. 13

2007, cm 18 x 25,5, x-228 pp. con 1 ill. n.t. € 24,00

[ISBN 978 88 222 5624 9]

CASA EDITRICE
Casella postale 66 • 50100 Firenze
E-MAIL: celso@olschki.it • pressoffice@olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684



LEO S. OLSCHKI
P.O. Box 66 • 50100 Firenze Italy
orders@olschki.it • INTERNET: www.olschki.it

Fax (+39) 055.65.30.214



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki
Con un'appendice di Jan Tschichold

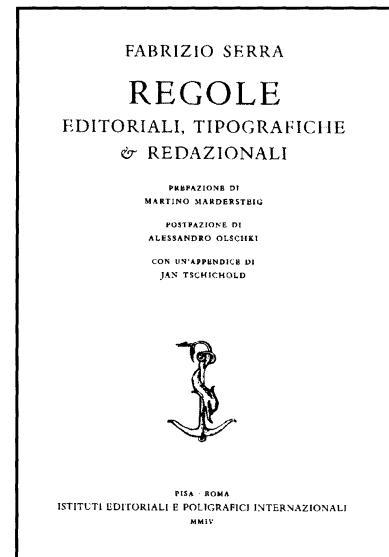
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] Oggi abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] Queste succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntuissima dalla quale traranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2004, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*
www.libraweb.net



*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*
www.libraweb.net



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®



Accademia
editoriale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php

ISSN 1225-3819
ISSN ELETTRONICO 1724-0441